

LA PART DU RÉEL DANS L'UTOPIE DE PLATON

THÈSE POUR LE DOCTORAT
(Sciences politiques-économiques)

Présentée et soutenue le Samedi 3 Juillet 1937, à 17 heures

PAR

Costas B. PAPADIMITRIOU

Président :	M. L. BAUDIN	} Professeurs
Suffragants :	MM. L. ROBIN	
	G. PIROU	

PARIS

LIBRAIRIE ARTHUR ROUSSEAU

ROUSSEAU & C^{ie}, Éditeurs

14, RUE SOUFFLOT ET RUE TOULLIER, 13

1937

**LA PART DU RÉEL
DANS L'UTOPIE DE PLATON**



Digitized by the Internet Archive
in 2026

LA PART DU RÉEL DANS L'UTOPIE DE PLATON

THÈSE POUR LE DOCTORAT
(Sciences politiques-économiques)

Présentée et soutenue le Samedi 3 Juillet 1937, à 17 heures

PAR

Costas B. PAPADIMITRIOU

Président : M. L. BAUDIN }
Suffragants : { MM. L. ROBIN } *Professeurs*
G. PIROU }

PARIS

LIBRAIRIE ARTHUR ROUSSEAU

ROUSSEAU & C^{le}, Éditeurs

14, RUE SOUFFLOT ET RUE TOULLIER, 13

1937

*La Faculté n'entend donner aucune approbation
ni improbation aux opinions émises dans les
thèses ; ces opinions doivent être considérées
comme propres à leurs auteurs.*



INTRODUCTION

Dans l'Histoire des doctrines économiques il est généralement admis qu'une véritable science économique ne connaît pour ainsi dire, une affirmation concrète, qu'à partir des Physiocrates (1), Mais l'école physiocratique, en fixant de la sorte un âge relativement jeune à la science économique (1756-1778), place pour les origines de cette discipline dans la catégorie de précurseurs tous les penseurs, dont les vues — si intéressantes soient-elles — ne leur permettent pas de lui contester son titre.

A plus forte raison l'antiquité grecque pourrait au moins revendiquer une place minime parmi ces précurseurs, mais, malheureusement, aujourd'hui encore, non seulement on lui refuse cette place, à cause d'une prétendue « lacune dans la théorie de la production » (2), mais on range bénévolement dans une sous-catégorie d'utopistes et de constructeurs de systèmes. les plus illustres représentants du génie grec, Il faut pourtant reconnaître que ce sévère jugement n'est ni définitif (3), ni général. Pour Aristote tout au moins, P. Janet est plus clément ; il va même jusqu'à lui reconnaître une certaine paternité par rapport à l'économie Politique. Moins digne de revendiquer

(1) GIDE et RIST, *Histoire des Doctrines économiques* 4^e éd. p. x et note.

(2) A. SOUCHON, *Les théories économiques de la Grèce antique*.

(3) P. JANET, *Histoire de la Science Politique dans ses rapports avec la morale*, 5^e éd. t. I, p. 227.

un pareil titre, Platon (1) s'en voit pourtant gratifié (2), pour le payer un peu trop cher : A cause d'une méprise sur un adjectif, le voilà classé comme communiste, et cette fois presque sans exception ! Mais d'où vient ce malentendu ? tout simplement du fameux passage de la *République* où il est dit : « toutes choses doivent être communes entre amis ». Comme le mot grec « κοινόν » se traduit en français par commun. on n'a fait qu'y ajouter le suffixe « isme » et la cause fut classée.

Quel inconvénient y a-t-il, pouvons-nous nous demander à charger d'un pareil qualificatif un auteur, qui non seulement abolit la propriété, mais aussi — par une sorte d'aberration — proclame la communauté des femmes et des enfants ? L'inconvénient résulte de ce qu'il fut impossible à tous les théoriciens qui se sont occupés de la question de trouver une place pour Platon dans une quelconque des catégories du Socialisme (collectivisme communisme ou autres). M. le Professeur Lescure (3) signalait déjà cette antinomie. dans son article sur *La conception de la propriété chez Aristote* en reprochant à G. Platon (l'économiste) (4) la contradiction du terme « communiste-individualiste » dont il se sert pour qualifier Platon. Il y a mieux encore : M. Natorp (5) qualifie le système platonicien de « demi-communiste » mais avec les fractions il n'arrive qu'à donner une photographie et non un jugement. En effet, M. Natorp aurait dû nous expliquer pourquoi Platon établit son communisme — si communisme il y a — pour les guerriers

(1) PLATON dans sa République abolit la famille.

(2) R. COHEN, *Nouvelle Histoire Grecque*, p. 265.

(3) *Revue des Doctrines économiques et sociales*, année 1908 p. 282-300.

(4) *Le socialisme en Grèce*.

(5) P. NATORP, *Plato's Staat und die Idee des Sozialpädagogik*.

et les magistrats seulement pourquoi il fait en sorte que : « La population civile des artisans détient une souveraineté économique qui est aussi complète que la suprématie politique des guerriers, (et magistrats) professionnels » (1), au lieu de cela il se contente de constater le fait et de le consacrer, sans se rendre compte que de cette façon il dédouble l'État platonicien, qui, d'après les vues de son auteur, devait rester unique. Mais, pour être juste, il faut reconnaître que cette constatation provient de l'un des multiples griefs qu'Aristote adressa au système politique de Platon (2). Aristote ne pouvait admettre aucune solution qui sortit de son cadre à lui ; or, ce cadre, quoique pas toujours très juste, est si commode... « que, depuis, on n'en a point conçu d'autre » (3).

Comme le propre d'une doctrine, surtout économique, est d'être claire, on voit facilement l'embarras qui résulte de jugements aussi flottants.

Un autre inconvénient, non moins grave, provient du fait qu'en fusionnant la doctrine platonicienne dans le Socialisme, on lui fait subir les conséquences de toutes les préventions et vicissitudes que ce dernier eut à supporter depuis son apparition. Mais alors que la doctrine socialiste se développe et se défend, offrant un large champ d'action aux recherches des spécialistes, la doctrine platonicienne demeure dans un état statique et se trouve rejetée dans l'oubli, en raison surtout de son aspect, si particulier, de la communauté des femmes et des enfants,

Quelle autre attitude pourrions-nous en effet prendre

(1) STEFANIDÈS, *Die Stellung von Plato's Politikos zu seiner Politeia und den Nomoi*. (Heidelberg) cité par R. KLEE, p. 11 ; et BAKER *Greek political theory*, p. 214.

(2) *Politique*, II, 5, § 20.

(3) R. COHEN, *op. cit.*, p. 266.

vis-à-vis d'une doctrine qui abolit la famille, seule source de réconfort, dans nos sociétés modernes, pour l'individu, qu'une âpre lutte pour la vie exténue ? Comment concilier l'abolition de la famille chez un auteur qui divinisa l'amour (1) et fit de ce noble sentiment l'apanage de l'être humain ? Délaissée par l'économique, qui ne trouva comme solution qu'une calomnie « l'aberration », la philosophie chercha seule son chemin : « Eugénisme » dira M. A. Diès, dans sa magistrale Introduction de la *République* (2).

Notre regretté Professeur A. Deschamps, se trouvant devant le même dilemme, voulut — dans la très haute conscience de sa mission professionnelle — proposer une solution (3). Si cette solution n'est pas tout à fait juste, elle ne manque pas de grandeur et d'élévation. Plutôt que de se ranger parmi les calomniateurs, il préféra dire que c'était là un mythe, une image, *comme nous* dirions dans le langage platonicien. de ce que doit être l'unité dans une cité idéale. Pascal, lui-même, se trouva dans le même état d'âme que le Professeur A. Deschamps, mais il réagit, à sa façon, en expliquant qu'il s'agissait d'un *badinage* ! L'éminent successeur d'A. Deschamps à la chaire des Doctrines Economiques de la Faculté de Droit de Paris, M. le Professeur L. Baudin (4), s'inscrit en faux contre la prétendue solution de Pascal et opte pour l'explication par le mythe.

Nous ne pensons pas que la place pour proposer notre solution se trouve nécessairement dans une introduction. Si nous venons d'exposer les données du problème, c'est

(1) L. ROBIN, *Théorie Platonicienne de l'Amour*.

(2) Collection G. Budé p. XLVI.

(3) *L'idée communiste chez Platon*, Paris 1931.

(4) Dans son cours.

pour mieux justifier la raison d'être du mille et unième ouvrage sur Platon, que constitue notre effort. Nous ne nous faisons pas non plus la moindre illusion sur une prétendue mission, en tant qu'Athénien, de dévoiler le secret de Platon et de défendre sa mémoire.

Platon est un complexe, Pour cette raison, il appartient à plusieurs disciplines et particulièrement à l'économie et à la philosophie, Nous avons à peine esquissé les difficultés devant lesquelles s'est trouvé la première, pour avoir voulu séparer en lui le Politique du Philosophe, et pour l'avoir soumis à ses règles absolues. Il faut dire aussi qu'il n'était point facile à l'économie de suivre les conclusions de la Philosophie, qui se trouvait elle-même aux prises avec une multitude de problèmes, considérés jusqu'au commencement de notre siècle comme insolubles. Il fallait attendre les travaux (1) d'un Robin, d'un Diès, parmi tant d'autres en France ; d'un Campbell, d'un Baker en Angleterre ; d'un Wilamovitz, à la tête d'une magnifique pléiade en Allemagne, pour avoir une idée nette de « la Question Platonicienne » qu'une tradition obscure nous avait léguée.

L'opportunité d'une étude approfondie sur Platon au double aspect de moraliste étatiste (2) et de philosophe, au regard des préoccupations actuelles et des problèmes qui en résultent, s'impose alors. La doctrine platonicienne pourrait, malgré l'absence d'un plan concret et précis, par ses spéculations sur l'origine et la mission de l'État, faire mieux que satisfaire notre curiosité. Il ne serait pas exagéré de prétendre qu'elle pourrait nous donner des directives même, à condition de la placer dans le milieu où elle vit le jour.

(1) A titre de simple indication ; voir plutôt bibliographie.

(2) A. SOUCHON, *op. cit.*, p. 57.

Par ces considérations, le plan de notre étude se trouve tout indiqué :

Dans un premier chapitre nous allons exposer les principales données du problème que constitue la « Question Platonicienne » et la solution qu'il a reçue par l'effort constant de la philosophie, étant donné qu'il est impossible de séparer la doctrine de la philosophie.

Au deuxième chapitre nous allons examiner les conditions étatiques et sociales aptes à expliquer l'attitude de Platon, à exposer son plan de la Cité idéale. Ce chapitre nous fournirait aussi l'occasion de nous rendre compte de la structure de la société d'alors, de ses nécessités d'existence, pour mieux faire ressortir la comparaison avec nos préoccupations actuelles. Dans ces conditions l'apport de Platon pourrait être immédiatement apprécié et viendrait prendre la vraie place qui lui est due, dans l'histoire de l'évolution de la pensée humaine.

Un troisième chapitre nous permettra l'exposé détaillé des principales théories étatiques de Platon, sans nuire à l'unité qui les caractérise, et la justification du côté de son idéalisme par la parfaite unité du plan.

L'exposition des théories les plus saillantes susceptibles de faire pendant aux principales institutions des États modernes, trouvera sa place au quatrième et dernier chapitre.

CHAPITRE I

LA QUESTION PLATONICIENNE

L'exposé qui suit pourrait, sous un certain aspect, être jugé comme s'éloignant du but que nous avons assigné, à cette partie de notre étude ; il risque même le reproche d'être trop court pour constituer une position par rapport à la question qu'il vise. Sous cet angle, nous devons le reconnaître, le reproche serait juste mais dans notre pensée — comme du reste nous l'expliquons dans notre introduction — il s'agit plutôt de simples données que nous croyons indispensable de signaler et prendre en considération, comme faisant partie intégrante de l'explication que nous avons l'intention de proposer.

La doctrine politique de Platon ne se présente pas sous la forme unique d'un traité spécial ; elle fait presque partie de son œuvre entière, malgré l'importance et l'étendue de ses dialogues spécifiquement politiques. Dans ces conditions, comme cette œuvre revêt une forme spéciale, rien de plus naturel que d'en tenir compte et chercher à exposer d'une façon succincte les résultats des travaux des spécialistes en la matière, du seul côté qui présenterait un rapport direct avec notre sujet.

Une des principales difficultés, que la critique eut à surmonter, fut la question de l'authenticité des dialogues, auxquels la tradition attache le nom de Platon. Alors que,

par une extrême faveur de la fortune, l'œuvre entière de Platon nous est parvenue, ce privilège rare n'alla pas sans créer les pires inconvénients. Quand nous disons « œuvre entière » nous ne sommes pas dans le vrai : L'héritage de Platon se trouva augmenté d'un apport d'œuvres étrangères qu'une criminelle usurpation attribua à son nom. On concevait facilement l'importance d'une pareille question, pour peu qu'on veuille se donner la peine d'imaginer ce qui serait advenu de l'effort constant de la critique, depuis le début du siècle dernier, pour établir et expliquer la doctrine platonicienne, si par hypothèse on prouvait aujourd'hui que la « République » entre autres ne doit pas être comptée parmi les dialogues platoniciens.

Pareil danger, heureusement, paraît désormais définitivement écarté, Mais il n'en fut pas de même au siècle dernier. On a vu en effet jadis Zeller contester, avec Suckow, l'authenticité des « *Lois* », et Ladevi-Roche (1) refuser tout caractère platonicien au « *Timée* ».

Nous ne pouvons pas entrer ici dans tous les détails de la méthode que la critique a dû suivre pour opérer un triage rationnel et dégager ainsi l'œuvre platonicienne de toute l'obscurité entourant ses origines (2). Bornons-nous seulement à constater qu'aujourd'hui elle paraît s'être mise d'accord pour admettre comme authentiques des œuvres qu'hier encore elle condamnait, comme l'épinomis et les Lettres (3), Ses conclusions, presque universellement

(1) LADEVI-ROCHE, *Le vrai et le faux Platon, ou le Timée démontré apocryphe*, Paris 1867.

(2) Voir sur cette importante question, que nous ne pouvons pas traiter ici, les ouvrages spéciaux, dont il est fait mention dans la bibliographie, et surtout Ch. HIRT, *La vie et l'œuvre de Platon*, t. I, p. 402-502, 1893.

(3) A. DIÈS, *Un résumé des derniers systèmes de longues études sur les lettres*, in *Revue de Philologie*, 3^e série t. IX, p. 371-398, 1935.

admises, nous conduisent à ranger les œuvres de Platon au point de vue de l'authenticité⁽¹⁾ dans quatre catégories :

Dans la première on comprend les œuvres dont l'authenticité ne présente aucun doute, ce sont : Euthyphron, Apologie, Criton, Phédon, Cratyle, Théétète, Sophiste, Politique, Parménide, Philèbe, Banquet, Phèdre, Charmide, Lachès, Lysis, Euthydème, Protagoras, Gorgias, République, Timée, Critias, les Lois, Hippias mineur, et parmi les Lettres, la seconde, la troisième, la septième et la huitième.

La deuxième comprend des dialogues probablement authentiques : Hippias majeur, Ion, Menexène, Epinomis.

La troisième, des dialogues d'une authenticité contestée : Premier Alcibiade, Hipparchos, Clitophon, Minos.

La quatrième des dialogues manifestement apocryphes : Alcibiade II, les Rivaux, Théagès.

Une autre difficulté, non encore définitivement résolue, réside dans la détermination de la date exacte de la composition de chaque dialogue, reconnu authentique. Cette difficulté n'a rien qui puisse nous surprendre étant donné les conditions dans lesquelles les œuvres littéraires voyaient le jour chez les anciens. Pourtant, quand il s'agit d'un philosophe comme Platon, la question de chronologie prend une importance capitale. Comment, en effet, fixer d'une façon absolue les différentes étapes que le génie de Platon eut à traverser avant d'atteindre les sommets de la « République » ? Si l'on tient compte surtout de la forme que constitue le dialogue — discussion suivant certaines règles il est vrai, mais libre, dictée par les nécessités du

(1) Voir la très substantielle synthèse de M. G. ΠΑΝΑΥΤΙΔΗΣ, Πλάτων
Athènes 1936.

sujet et les inspirations du moment — (1) on conçoit facilement l'empressement de certains critiques à relever des contradictions (2), qu'aucun commentaire ni citation de la part des contemporains ne viennent expliquer.

Aujourd'hui pareille question ne peut guère se poser ; en dehors de la large publicité dont jouissent les productions de l'esprit, c'est une question de probité que de se référer à l'auteur que l'on étudie, et en cas de besoin de citer le texte visé, afin de permettre aux tiers de se faire une opinion sur les remarques ou réfutations que l'on juge nécessaire de formuler. Rien de pareil chez les anciens ; ils citent surtout quand il s'agit de critiquer, mais de quelle façon ! Il nous suffirait d'invoquer ici l'exemple d'Aristote, qui consacra à la critique de l'œuvre de son maître des chapitres entiers, mais au lieu de reproduire, comme il le devait, les passages qu'il incrimine, il donne un aperçu à sa façon, qui n'est pas toujours la meilleure, et fait en sorte qu'en dehors de son précieux témoignage en ce qui concerne l'attribution à Platon des ouvrages qu'il critique, il nous serait impossible — comme le remarque très justement M. Bornemann (3) — de nous faire une idée précise de Platon, si par malheur nous ne possédions pas ses œuvres.

La question de la chronologie des dialogues pourrait trouver aujourd'hui une solution, à condition, comme l'indique M. le Professeur L. Robin (4), dans son récent

(1) Οὐ γὰρ δὴ ἔγωγέ πω οἶδα, ἀλλ' ὅπῃ ἂν ὁ λόγος ὥσπερ πνεῦμα φέρῃ, ταύτῃ ἵκον. *Rep.* 394D.

(2) M. Lévêque, cité par Ch. Huit, *op. cit.*, I p. 489, note, remarque avec justesse : « que lorsque de deux propositions l'une n'est qu'une modification de l'autre, il convient de les appeler limitatives, et non contradictoires ».

(3) E. BORNEMANN, *Philologus* LXXXIX, 1924.

(4) L. ROBIN, *Platon*, p. 40, 1935.

ouvrage sur Platon, que l'on tienne compte de deux choses : « l'une est qu'on ne peut espérer dater un dialogue avec une entière certitude ; l'autre est qu'on peut avec une probabilité très grande constituer des groupes chronologiques, pourvu qu'on ne prétende, ni en fixer rigoureusement les frontières, ni fixer dans chaque groupe la place exacte de tel dialogue. On devra bien entendu, se contenter ici d'indications sur ce qui est aujourd'hui l'objet d'un accord assez général ».

Avant de continuer l'examen des autres aspects qui constituent la « Question Platonicienne » nous croyons devoir dire quelques mots sur la jeunesse de Platon et son éducation.

La tradition nous rapporte que Platon avait vingt ans quand il a connu Socrate. Il avait par conséquent parcouru le premier cycle d'études que l'instruction d'alors pouvait lui assurer (1). Les détails manquent sur cette période de sa vie, et à part les noms de ses premiers maîtres : (Denis, Ariston, professeur de gymnastique ; Dracon pour la musique, et Cratyle pour la Philosophie) nous ne possédons aucune précision ni sur ses dispositions, encore moins sur un prétendu programme qu'il aurait suivi. En ce qui concerne sa nature poétique et ses premières œuvres qu'il consacra aux Muses, pour les déchirer ensuite quand il connut Socrate, nous n'avons aucune difficulté à l'admettre ; mais de là à conclure de certain passage des Lois que Platon avait écrit à ce moment là une tragédie, la distance est grande. Voyons plutôt ce passage : « L'Athénien :... mais qu'allons-nous répondre à ces hommes divins ? (les poètes). Chers amis étrangers, nous-mêmes (Clinias, Mégilos et moi) suivant nos moyens sommes les auteurs de la meilleure et

(1) cf. *infra*, le Milieu, ch. II.

plus belle tragédie (1). Toute notre cité, au moins, constitue l'imitation de la meilleure et plus belle vie possible, et c'est là, selon nous, la véritable tragédie. Par conséquent, vous aussi vous êtes des poètes comme nous, exerçant le même métier et, animés du même esprit d'émulation dans la réalisation du meilleur drame que la loi est appelée à consacrer. « *Lois* (817 B), Déjà ce passage par lui-même suffirait à expliquer la pensée de Platon, qui n'est pas différente de celle de Shakespeare (2). qui considère le monde comme une vaste scène sur laquelle chaque individu est appelé à jouer un rôle. Mais pour éviter toute équivoque possible, nous pensons devoir le rapprocher d'un autre passage du même livre des *Lois* : Clinias pose dans ce passage à l'Athénien du dialogue, qui n'est autre que Platon lui-même, la question de savoir, quel modèle le gardien des lois proposera comme exemple à suivre aux jeunes gens qui cherchent à s'instruire ; et Platon de répondre : « Ayant jeté un regard sur les paroles que nous venons d'échanger, depuis l'aube jusqu'à maintenant, non sans quelque inspiration divine, je m'aperçois tout à coup qu'ils ressemblent à une certaine poésie... De toutes les paroles que j'ai apprises ou entendues jusqu'à maintenant, soit en vers soit en prose, celles-ci me semblent les plus propres et les plus aptes à être entendues par des jeunes gens ».

La nature poétique de Platon se manifeste suffisamment, croyons-nous, par l'aspect même de ses dialogues, pour que nous n'ayons pas besoin de chercher d'autres témoi-

(1) Ἡμεῖς ἐσμὲν τραγωδίας αὐτοὶ ποιηταὶ κατὰ δύναμιν ὅτι καλλίστης ἅμα καὶ ἀρίστης.

(2) « All the world's a stage, And all the men and women merely players » in « As you like it ».

gnages (1). Elle explique même la méfiance qu'elle suscita contre la doctrine politique du philosophe, qu'on qualifie volontiers d'utopique (2), à cause aussi de son grand souffle d'idéalisme, dont elle se trouve largement imprégnée (3).

Comme si ces deux particularités ne suffisaient pas à provoquer et entretenir cette suspicion, la forme vient encore troubler les esprits. En effet. « Le dialogue offre mélangés à divers degrés, trois aspects : il est un drame, la plupart du temps une discussion, il contient quelquefois un exposé (4) ».

Ici, nous ne pouvons pas nous empêcher de relever une grave inconséquence : Alors que chez Aristophane, un simple poète comique, les critiques guettent les passages où ils peuvent trouver la moindre allusion aux mœurs, aux coutumes et aux institutions mêmes de la société athénienne de son temps, on refuse pareille compétence à un nomothète, sous prétexte que c'est un idéaliste ! Peut-on vraiment soutenir que c'est à cause du style, ou des locutions licencieuses du premier ? Loin de nous la pensée de porter atteinte à la gloire du Molière d'Athènes. Mais, si Platon nous trompe, n'avons-nous pas raison

(1) Voir contra : Ch. HUIT, *op. cit.*, t. I, p. 37, et R. KLEE : *La théorie et la pratique dans la cité platonicienne*, p. 10.

(2) « Il semble impossible à beaucoup de bons esprits qu'une politique d'inspiration idéaliste puisse avoir une valeur scientifique quelconque.... Suspect aux théoriciens de l'art politique, l'idéaliste ne l'est pas moins aux théoriciens de la science sociale ainsi qu'aux purs historiens. Tous sont d'accord pour le renvoyer à ses chimères ». L. ROBIN, *Platon et la science sociale*, p. 211 *Revue de Métaphysique et de Morale* année 1913.

(3) « Le génie des anciens, même dans ses œuvres les plus sévères et les plus savantes, semble avoir toujours quelque chose de pindarique. Cela est vrai surtout des Grecs, et en Grèce surtout de Platon » P. JANET : *Etudes sur la dialectique de Platon et de Hegel*, p. 92.

(4) E. BREHIER, *Histoire de la Philosophie*, t. I, p. 90.

d'invoquer ici Cicéron, et de nous écrier avec lui : « *Malo errare cum Platone quam cum coeteris vera sentire ?* »

Quoi qu'il en soit, rendons grâce à Platon d'avoir cherché à envelopper sa métaphysique du charme de la forme dialoguée (1). Par l'art avec lequel il met ses personnages sur la scène il en fait des portraits stylisés qui traduisent à nos yeux les différents aspects des préoccupations de son époque. Quand la discussion prend la tournure d'un exposé aride, en artiste qu'il est, il sait recourir à la diversion par le mythe, qui, en dehors de son côté didactique, assume aussi cette mission (2). Il sait aussi préparer le drame, et là aussi il n'a rien à envier aux poètes tragiques : « Phédon ... En même temps, Socrate s'assit sur son lit, et pliant la jambe d'où l'on venait d'ôter la chaîne et la frottant avec sa main : « Quelle chose étrange, nous dit-il, que ce que les hommes appellent plaisir, et comme elle s'accorde merveilleusement avec la douleur, qu'on croit pourtant son contraire, car, bien qu'ils ne puissent jamais se rencontrer ensemble. pourtant, quand on éprouve l'un des deux, il faut presque toujours s'attendre à rencontrer l'autre, comme s'ils étaient liés inséparablement. Je crois que si Esope avait pris garde à cette idée, il en aurait peut-être fait une fable, Il aurait dit que Dieu, ayant voulu accorder ces deux ennemis et n'ayant pu y réussir, se contenta de les lier à une même chaîne, de sorte que, depuis ce temps-là, quand l'un arrive, l'autre

(1) ...Il est d'autant plus important de chercher à apprécier la forme littéraire de la pensée platonicienne, dans la mesure où elle intéresse l'interprétation de sa philosophie » E. BRÉHIER, *op. cit.*, p. 100.

(2) » C'est l'essence du mythe de dérouler dans le temps et d'étaler dans l'espace les éléments qu'a distingués une analyse purement logique ». L. ROBIN, *Platon*, p. 280 et aussi A. DIÈS, *Le Politique* intr. p. xli : « Qui dit mythe dit poésie et chant. Quant une pensée se dilate et se libère ainsi dans la poésie et le chant, l'accord qu'il faut lui demander n'est pas l'accord avec les détails d'un système : c'est un accord de ton et d'harmonie ».

le suit de près. C'est ce que j'éprouve aujourd'hui moi-même car à la douleur que ces fers me faisaient souffrir à cette jambe, le plaisir semble succéder à présent. »... « L'esclave sortit, et après être resté quelque temps, il revint avec celui qui devait donner le poison, et qui le portait tout broyé dans une coupe. Socrate, le voyant entrer : Fort bien, mon ami, lui dit-il, mais que faut-il que je fasse ? car c'est à toi de m'en instruire. Rien autre chose, lui dit cet homme, sinon, quant tu auras bu, de te promener jusqu'à ce que tu sentes tes jambes appesanties, et alors de te coucher sur ton lit. Et en même temps, il lui tendit la coupe... cependant, Socrate, qui se promenait, dit qu'il sentait ses jambes s'appesantir (1)... » La douleur prenant à nouveau la place du plaisir conduira cette fois le sage vers la contemplation de la vérité éternelle. Du théâtre, direz-vous, et du beau ! Mais en attendant retenons la notion de l'enchaînement des contraires, car, qui sait ? elle pourrait nous servir par la suite.

Voilà pour le poète ; essayons maintenant de dire quelques mots sur le philosophe.

Sous cet aspect particulier de la « Question Platonicienne », nous avons un certain plaisir à constater l'accord presque unanime des spécialistes en la matière. Si pourtant leurs vues nous paraissent légèrement s'écarter d'un fond commun d'idées et de directions, cela provient plutôt de l'empreinte personnelle dont chaque auteur sut envelopper la doctrine du Maître, que d'une divergence proprement dite. Cette constatation, loin de nous déplaire, explique davantage la souplesse de cette doctrine et le fait qu'il y a un moyen de l'étudier — si abstraite soit-elle — en obéis-

(1) *Phédon*, fragments pat J. VAUDOUER et L. LANTOINE.

sant aux impulsions du cœur en même temps qu'aux règles sévères d'une rigoureuse logique.

Il s'agit d'abord de savoir si Platon fut amené à la philosophie par la politique, ou *vice versa*. En considérant l'importance qu'occupent ces dialogues politiques par rapport à son œuvre entière (1), nous serions plutôt enclins à opter pour cette deuxième explication. Mais là surgit alors une autre question celle de savoir quels furent les motifs qui déterminèrent Platon à diriger ses spéculations vers un pareil sujet. Certains diront : ses origines (2), son patriotisme sa formation intellectuelle ; d'autres iront même jusqu'à le présenter, à l'instar d'un Machiavel, briguant les honneurs et le pouvoir, et après l'insuccès, se consolant en construisant comme dans un rêve des cités idéales, tout comme cet illustre florentin, qui exagérait l'importance de certaines missions, que ses maîtres lui confiaient, pour se donner l'illusion du pouvoir. Même si nous risquions de nous tromper, de toutes ces explications nous préférons admettre comme mobile de ce choix de Platon la reconnaissance qu'il eut pour son maître « le plus sage et le plus juste des hommes ». La condamnation et la mort de Socrate furent pour Platon un événement qui dépassa son entendement même ! Au lieu de s'en prendre aux hommes et d'un certain côté, à son Maître, lui-même, pour avoir

(1) Voir A. DIÈS, *Introduction à la République* p. vi t. VI de la collection G. Budé : « La République et les Lois, même sans y ajouter la Politique ni la lettre VII, elles comptent exactement autant de pages qu'en comptent, ensemble onze grands dialogues classiques : Apologie, Protagoras, Charmide, Gorgias, Ménon, Cratyle, Banquet, Phédon, Phèdre, Théétète, Timée ».

(2) Platon tenait par sa mère de Solon, et par son père de Codros. Son oncle Critias fut un des trente tyrans, et le second mari de sa mère, Pyrilampe, avait servi la politique de Périclès.

presque voulu et provoqué la sentence, il s'en prit aux institutions. Mais ce parti-pris — s'il en fut un — nous valut son apport si original et tout à fait personnel à nos préoccupations concernant le rôle et la mission de l'État, que nous ne saurions point lui en faire le moindre grief.

A côté de ses apologistes, Platon connaît aussi ses détracteurs. Les noms abondent : Théopompe, Zoile, Aristippe, Antisthène et Diogène, qui ne pouvait surtout lui pardonner son luxe et ses allures de grand seigneur. Un jour de réception, Diogène, marchant sur les riches tapis de Platon l'aurait apostrophé en ces termes : « je foule à mes pieds ton orgueil » pour s'attirer cette réponse : « avec un orgueil égal ». Ce sont là querelles de famille, jalousies, petitesse, insignifiantes pour attirer notre attention. Mais il y en a d'autres d'une portée plus sérieuse. On accuse Platon d'avoir plagié d'illustres devanciers et d'avoir tout fait pour les jeter dans l'ombre après s'être servi de leurs productions. De ses nombreux voyages, à part ceux indiscutablement attestés par les documents que nous possédons, alors qu'il allait, comme au printemps de 390 en Égypte, pour y vendre sa cargaison d'huile (1) et, avec le produit, séjourner et visiter le pays, on conclut facilement à certaines influences qu'il aurait subies. Il se serait rencontré aux bords du Nil avec le prophète Jérémie, mort deux cents ans avant lui ; il aurait copié la Bible — ce sont les pères de l'Église qui le disent — traduite en grec par les 70, bien longtemps après sa mort (2) ; l'Inde, la Perse peuvent

(1) Plutarque, Solon 2, 8, cité par Panayotidès, *op. cit.* p. 75. Détail à retenir pour l'auteur de la *République* qui, si la légende est vraie, se présente pour être lui aussi un « *δημιουργός* », et appartenir de la sorte à la catégorie des producteurs. Malthus, aussi, fut marié et père de plusieurs enfants...

(2) Sous Ptolémée I le Sôter (323-283 av. J.-C.).

aussi à ce compte revendiquer leur part dans l'héritage de Platon. Que faut-il retenir de tout ceci ? Platon comme la Grèce en général, ne constituent pas une exception dans l'évolution de l'esprit humain. Qu'une brillante civilisation ait vu le jour avant l'apogée de la civilisation hellénique, nous ne saurions le contester, encore moins qu'il y ait une manière essentiellement hellénique d'assimiler et de présenter les choses, de même qu'il y ait une manière platonicienne de les présenter et de les résoudre.

Ceci posé, nous pouvons admettre sans hésitation que la dialectique est une méthode essentiellement platonicienne. Nous disons la dialectique, et non le dialogue, qui constituait par excellence la méthode de procéder de Socrate. Mais alors que la méthode socratique était toute pratique et faite de bon sens, elle prend chez Platon l'allure d'un système philosophique et d'un art dont les règles seront développées dans les différents dialogues tels que le *Phèdre*, le *Banquet*, le *Phédon*, le *Parménide*, le *Sophiste*, le *Philèbe*.

La dialectique recourt aussi au dialogue (1) comme moyen d'expression ; ce dernier étant une sorte de pensée en commun, alors que la pensée elle-même est un dialogue intérieur. Pour Socrate le dialogue constituait une méthode d'« accoucher » les esprits, d'où son nom de « maieutique » ; elle avait comme but immédiat de confondre les sophistes, dont la dialectique négative et abstraite était considérée par eux comme une gymnastique d'assouplissement intellectuel et verbal ayant sa fin en elle-même. Ce qui

(1) « Le dialogue s'imposait doublement, et comme forme littéraire propre à donner une image de ce qu'avait été l'activité de Socrate, et comme répondant exactement aux exigences reconnues de la recherche ».
L. ROBIN, *Platon*, p. 24.

faisait la supériorité éclatante de Socrate, « c'est qu'il n'avait pas lui-même de système, et que, ne prêtant point à l'attaque, il réservait toutes ses forces pour la critique... cet art d'interroger, que Socrate possédait au plus haut degré, prouve cependant que la science pour lui n'était pas absolument négative. Si le résultat de ses entretiens était souvent de produire le doute, souvent aussi il amenait à une connaissance plus claire et plus précise les auditeurs qu'il avait entrepris d'instruire. Et en effet, sitôt que la science est saisie dans ses principes essentiels, il est bien difficile que l'on se renferme partout et toujours dans la critique. Les principes font leur chemin, pour ainsi dire, d'eux-mêmes, D'ailleurs, l'esprit de Socrate, si éloigné du scepticisme et de la sophistique, ne devait pas pouvoir se reposer dans le doute. Il dut donc chercher des procédés de découverte (1) ». De là ces raisonnements inductifs et les définitions universelles que l'on attribue à Socrate.

La dialectique de Platon, « fille de la définition socratique, recherche partout l'universel, c'est-à-dire le genre, Seulement Socrate ne voyait dans les genres que des notions qui servaient au raisonnement (2). Platon les sépara des choses, et en fit des principes réels, effectifs auxquels il donna le nom d'idées (3) »,

(1) P. JANET, études sur la dialectique dans PLATON et dans HEGEL, p. 62-63.

(2) « L'objet de la pensée, comme le mot qui est composé de voyelle, et de consonnes, comme la musique, composée de sons aigus ou graves, est fait de concepts qui s'unissent les uns autres. Caux hercher à définir les concepts en dehors de cette union, c'est peut-être ce qui a été la cause du résultat toujours négatif des dialogues de Socrate ; on n'atteint un concept qu'avec les relations qu'il a avec d'autres. De là une manière nouvelle d'envisager la dialectique ; la dialectique est l'art qui donne les règles du mélange des concepts, comme la musique donne les règles de l'union des sons ». E. BRÉHIER, *op cit.* I, p. 132.

(3) P. JANET, *op cit.*, p. 152.

Platon, néanmoins, n'arriva pas d'emblée à la théorie des Idées. Sa pensée connut d'autres stades (1) et ce ne fut que par une sorte de nécessité, pour mieux établir son système philosophique. qu'il arriva à admettre ces formes,

Ici apparaît dans toute son importance pratique la difficulté que nous avons signalée plus haut : celle de la chronologie des dialogues, Si nous écartons en effet toute préoccupation de programme de la part de Platon et nous admettons que sa philosophie subit une évolution, nous sommes forcés de reconnaître différentes étapes à cette évolution. Or, la détermination de ces étapes n'est pas une tâche facile. C'est à dessein que nous avons placé le Phèdre à la tête des dialogues où pour la première fois apparaît la dialectique proprement dite. Ce dialogue trouve bien sa place parmi les productions de la maturité de Platon, mais les critiques (2) ne sont point d'accord pour le mettre en tête dans cette catégorie, comme il aurait fallu.

(1) « La première méthode que Platon ait envisagée pour y parvenir est celle qu'il emploie dans ses premiers dialogues : ...opposer dialectiquement des opinions, en vue d'éliminer ce par quoi elles se contredisent, d'apercevoir ce qui manque à certaines d'entre elles, et enfin de se mettre sur la voie (méthode) de découvrir une notion à propos de laquelle l'accord se substituera au conflit. Mais, on le sait, dans ces dialogues le résultat obtenu n'est pas pratiquement cette notion même dont on suivait la piste : c'est plutôt la création d'une attitude mentale négative, qui néanmoins incline l'interlocuteur vers une détermination positive. » L. ROBIN, *op. cit.*, p. 69.

(2) Voir surtout les travaux de H. RAEDER, *Platons Philosophische Entwicklung*, Leipzig. — Th. GOMPERZ, *Les penseurs de la Grèce* (Tr. Raymond). — P. FRIEDLANDER, *Platon*, I, 1928 et II, 1930.

H. v. ARNIM, *Platos Jugenddialoge u. die Entstehungszeit des Phaidros*, Leipzig, 1914.

M. POHLENZ, *Aus Platos Werdezeit*, Berlin, 1913.

FR. ÜBERWEG, *Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften*.

C. RITTER, *Untersuchungen über Plato. Die Echtheit und Chronologie der platonischen Schriften*.

Quoi qu'il en soit, la méthode existe ; essayons de nous en faire une idée en écoutant P. Janet (1) : « Le corps, par ses mille nécessités, ses désirs, ses impatiences, nous enlève une partie de notre temps ; par ses passions qu'il allume en nous il nous rend incapables de la vraie philosophie, et si par bonheur nous avons surpris pour elle quelque loisir, il intervient tout à coup pour nous troubler et nous étourdir... pour élever l'esprit jusqu'aux dernières hauteurs de la dialectique, il faut donc le détourner des choses dont la sensation (2) est seule juge, et qui ne provoquant pas l'étonnement, endorment l'intelligence dans une satisfaction stérile, et le porter sur ces contradictions mêmes, utiles, puisqu'elles le forcent à sortir des contradictions (3). Mais tant que l'on est dans le cercle des hypothèses, la dialectique n'est pas satisfaite. Elle est née du besoin d'expliquer les choses sensibles, qui à la fois sont et ne sont pas et offrent mille contradictions ; elle ne peut s'arrêter que lorsqu'elle aura atteint le principe dernier de toutes choses. C'est ce principe qu'elle poursuit en s'élevant d'hypothèses en hypothèses, en remontant la série des principes, dont chacun n'est principe que relativement à ses conséquences, mais reste hypothèse aux yeux de l'esprit, tant que son principe n'est pas atteint (4)... La dialectique n'échappe

(1) *Op. cit.*, p. 113 et sqq.

(2) ...Si donc on veut connaître la vérité, il faut mourir au sensible vivre en philosophe, c'est, comme le dit Phédon (67 de), « s'exercer à mourir ». Mais d'un autre côté, et c'est la leçon du Banquet, vivre en philosophe, c'est aussi dominer par l'amour intellectuel la vie de la sensibilité ; c'est d'être capable de se montrer supérieur à l'assaut du plaisir, tout comme à celui de la souffrance ou du péril mortel ; c'est aimer, non pas la vie, mais ce qui, par-delà ses jouissances ou ses épreuves, lui donne réellement tout son prix ». L. ROBIN, *op. cit.*, p. 70.

(3) *Op. cit.*, p. 330.

(4) P. JANET, *op. cit.*, p. 233.

au réel que pour atteindre le parfait, l'absolu, l'immobile. Mais dans ces deux mondes, abstrait d'un côté (généralisations), idéal de l'autre, la généralisation et la dialectique marchent et s'élèvent également ; seulement le besoin de l'une, c'est toujours un plus parfait indéterminé ; le besoin de l'autre, toujours un plus parfait idéal. Chaque progrès de la généralisation diminue l'être de ses notions ; chaque progrès de la dialectique augmente l'être des siennes. Le terme de la généralisation, si elle en a un, est l'unité vide, abstraite, inexprimable, impensable, que Platon accable partout de sa dialectique même, Le terme de la dialectique, c'est l'être réel, l'être vivant, possédant la plénitude de l'existence, et dispensant à tout ce qui est, soit dans le monde sensible, soit dans le monde intelligible, l'être et la vérité (1).

La dialectique n'est donc pas une méthode de démonstration dont le résultat serait de prouver l'existence du monde idéal. Ce monde idéal n'a pas besoin d'être prouvé, puisque nous y vivons ; c'est l'air que notre âme respire, c'est la lumière qui éclaire notre vie spirituelle, Y a-t-il une méthode qui nous fasse passer des ténèbres à la lumière ? Non, il ne s'agit que d'ouvrir les yeux ; seulement les yeux peuvent mal regarder ; il y a un art pour leur apprendre à voir : la dialectique est cet art (2). »

« La dialectique fait des hypothèses, mais elle les regarde comme telles ; mais d'hypothèse en hypothèse elle s'élève jusqu'au principe qui n'admet plus d'hypothèse, le Bien, l'objet unique de sa recherche, « ce bien que l'on voit à peine, qu'elle n'ignorait pas, dont elle soupçonnait l'exis-

(1) *id.*, p. 238.

(2) P. JANET, *op. cit.*, p. 239.

tence » mais dont elle était incapable de supporter la splendeur. Arrivée là l'âme ne s'y oublie pas ; elle n'oublie pas non plus les hommes à la vue courte qui ne peuvent pas la suivre ; elle les élève peu à peu jusqu'à elle avec prudence et douceur ; elle consent à discuter avec eux et à soumettre à l'épreuve de la critique la vérité qu'elle possède. Mieux que tous elle sait les moyens les ressources de la discussion et de la logique, parce que ces ressources sont puisées dans les lois mêmes de la vérité dont elle a le secret. Puis elle examine les conséquences des principes et redescend les degrés quelle a montés, toujours renfermée dans le monde des idées, par lesquelles la démonstration commence, procède et se termine (1) ». Mais que sont ces idées ? Consultons ces lignes admirables que M. Robin (2) consacre à ce sujet : « Admettre l'existence de « choses » qui ne soient qu'intelligibles ; donner aux qualités, et même surtout à des qualités, le privilège de cette existence ; prétendre que, loin d'être une sorte de sédiment des expériences de notre vie, ces purs intelligibles sont au contraire le principe éternel de la présence des qualités dans les êtres que nous percevons par nos sens et de l'existence qui, pour un temps limité, appartient à ces êtres ; considérer ces essences formelles comme des réalités permanentes et exemplaires, dont ce que nous représentent nos perceptions n'est qu'apparence fuyante et copie imparfaite. — voilà l'essentiel ce de que nous appelons la « théorie des Idées » ou « des Formes, »

Mais que vient faire, pourrions-nous penser, tout ce merveilleux outillage métaphysique à l'examen d'une doctrine étatique ? Ne serait-ce là plutôt le côté le plus vulné-

(1) *Id.*, p. 214.

(2) L. ROBIN, *Platon*, p. 100.

nable de la doctrine du Maître, d'avoir voulu envelopper dans les nuages de l'idéologie et de la métaphysique les données concrètes du devenir ? Vingt-trois siècles, différemment féconds, nous séparent de son temps ; l'humanité entière a évolué. Si nous n'avons pas pu atteindre un idéal parfait de civilisation, dans lequel chaque être humain pourrait trouver sa part, nous avons su, tout au moins, en respectant les lois immuables de la nature, fixer une limite à nos prétentions. Loin d'avoir dépassé cette limite nous avons tout fait pour y aboutir. Affranchis des préjugés tel que l'esclavage, nous avons consolidé la famille, respecté la propriété, les libertés individuelles, et préparé les cadres à un avenir meilleur. Certes, nous avons encore de multiples problèmes à résoudre pour donner toute sa signification à l'idée de citoyen ; mais pour cela nous avons d'autres moyens : nous connaissons les principales données de la loi des grands nombres ; nous disposons des statistiques où se trouvent enregistrées avec un art parfait toutes les manifestations des masses qu'une science scrupuleuse emprunte aux données de l'histoire ; la guerre risque d'être prise par tout le monde pour ce qu'elle est, et par là nous permettre d'envisager la possibilité de voir apparaître le jour où les nations rivaliseraient dans une noble émulation à qui la première fixerait sur le siècle l'empreinte de son génie.

L'État moderne, en effet, se manifeste, en temps normal tout au moins, sous deux aspects bien simples : L'adjudant du régiment d'un côté ; et l'agent du carrefour de l'autre. Il est bien curieux de constater que l'aspect d'une fonction est en raison inverse de son importance. Pour ne prendre comme exemple que le second, nous sommes surpris de constater toute la portée théorique du geste accompli par

l'agent de la circulation au moment où il nous imprime avec son bâton la direction à suivre (1). Le Premier Ministre, lui-même, pourrait envier son autorité. Les ministères peuvent changer, mais pour ceux surtout qui ne lisent pas les journaux, le résultat est le même que si l'on changeait les tuiles du toit de leur maison, au moment où, libres, ils vaquent à leurs occupations. Mais pour peu que l'on réfléchisse sur le droit qu'il est accordé à notre prochain de nous dire : « Vous paierez 100 francs d'amende », « vous ferez six mois de prison », la situation change. Toute la métaphysique ne serait pas capable de nous persuader que là serait la meilleure solution (2).

Cette constatation, si exagérée qu'elle puisse paraître, est apte à nous démontrer le merveilleux automatisme dont jouissent les États bien policés modernes. Mais l'État, en somme, n'est qu'un organe au service de la société ; si perfectionné soit-il, il doit tenir compte des exigences de cette société, dont il assume le développement. Il arrive souvent que les contingences dépassent ses prévisions. Embarrassé, il cherche le point. C'est alors qu'il se retourne, et procède à une sorte d'examen de conscience. Souvent, avec un recul de quelques années, il a la chance de trouver la solution dans son propre passé, mais souvent aussi l'aspect du problème envisagé prend une telle importance, que le cadre même sur lequel se basent les institutions fondamentales d'une société déterminée, se trouve ébranlé. Mais si les solutions envisagées sont multiples, et condi-

(1) Avec la signalisation automatique ce dernier vestige de l'autorité disparaîtra. Reste encore le Fisc ; mais au fisc on peut envoyer un mandat.

(2) « Il faut une longue altération de sentiments et d'idées pour qu'on puisse se résoudre à prendre son semblable pour maître et se flatter qu'on s'en trouvera bien. » J.-J. ROUSSEAU, *Contrat Social*, p. 203, éd. Dalibon, 1826, t. VI.

tionnées dans l'espace et le temps, nous pouvons, non sans une certaine assurance, affirmer que les problèmes sont pour la plupart restés les mêmes, depuis que le monde civilisé existe.

Rien de plus intéressant alors que de circonscrire notre examen dans le milieu le plus propice à nous donner une idée d'ensemble sur les problèmes et les solutions envisagées, ainsi que sur les réactions qu'ils produisent.

Ce milieu par excellence, est constitué pour nous par l'apport de la civilisation de la Grèce antique. Limité dans le temps, trois siècles environ : le ^{vi}^e, ^v^e et ^{iv}^e, avant notre ère ; fixé dans l'espace, embrassant tout le bassin oriental de la Méditerranée ; complexe dans ses aspects et varié dans les solutions qu'il présente, il a trouvé par surcroît de bonheur des théoriciens notoires, autant anciens que modernes, qui le fixèrent à jamais à nos yeux étonnés dans des pages admirables. Mais pour que la leçon de ce passé merveilleux nous soit profitable, il faut tenir compte de l'évolution et des progrès de la civilisation et savoir ce qu'il convient de demander en raison de nos inquiétudes ; autrement un parallélisme exagéré risquerait de produire des résultats contraires.

Justement fiers des progrès matériels et scientifiques de notre civilisation moderne, nous sommes trop souvent enclins à reprocher aux théoriciens du passé le manque total des préoccupations qui constituent à nos yeux un élément essentiel à nos recherches. C'est, à notre humble avis l'impression qui se dégage de la lecture des pages, à d'autres égards admirables, qu'A. Souchon consacra à l'économie antique (1).

(1) A. SOUCHON, *Les théories économiques dans la Grèce Antique*.

Sous un autre aspect, on aime à opposer aux rêveries de Platon, l'examen concret et rigoureusement objectif de son élève Aristote, et par là accorder à ce dernier une sorte de prime d'utilité pratique, que l'on refuse à l'autre. Sans entrer dans l'examen des détails qui pourraient rapprocher l'un de l'autre ces deux théoriciens, en tant que constructeurs de systèmes politiques, nous croyons pouvoir souligner ce fait excessivement curieux : Ils se neutralisent et s'effacent mutuellement l'un l'autre : L'aspect idéal de la cité platonicienne cache à nos yeux, malgré nous, les vues profondes et tellement objectives sur lesquelles Platon cherche à appuyer sa solution. La construction aristotélicienne, de l'autre côté, est perdue dans la « Politique » au milieu de toute sorte de considérations sur les institutions alors en vigueur, et principalement par la critique qu'Aristote formule contre l'œuvre de son Maître. Comment en effet reconnaître la cité d'Aristote après la « République » de Platon ? Comment reconnaître à ce dernier une compétence d'observateur au milieu de ses spéculations métaphysiques ?

Tous les deux sont en même temps des observateurs et des constructeurs (1), mais à titre inégal ; et suivant que nous nous plaçons d'un côté ou de l'autre, nous les séparons, alors que nous pourrions les confondre (2). Ce rapprochement nous est très utile, et c'est pour cela que nous nous efforçons d'en faire admettre la légitimité. Dans le cas contraire, nous risquerions par la suite de faire passer Aristote pour avoir vieilli, alors que les événements actuels donnent tant de raison à Platon. L'observation des faits

(1) Cf. P. JANET, *Histoire de la Science Politique dans ses rapports avec la morale*, qui sans nous contredire s'éloigne un peu de notre façon de voir.

(2) Cf. G. WALTER, *Les Origines du Communisme*, p. 344.

valut en effet autant que valent les faits eux-mêmes qu'elle vise ; les idées nobles et élevées sont de toute temps.

Ceci posé, nous allons exposer maintenant les principaux aspects du problème, tel qu'il se présentait au moment où Platon fut amené à écrire sa « République ».

CHAPITRE II

LE MILIEU

Les origines de la cité se trouvent effacées derrière les gros nuages de la légende ; aussi, nous est-il presque impossible de nous en faire une idée autrement que par intuition logique et par analogie avec ce que nous admettons comme certain dans d'autres domaines.

Si nous admettons par exemple le critère de Hildebrand, nous pouvons reconnaître trois périodes dans l'économie antique relativement aux formes de l'échange : 1^o La période de l'économie naturelle ; 2^o La période de l'économie monétaire ; 3^o La période de l'économie de crédit. Par contre, si nous considérons la longueur du chemin parcouru par les biens pour passer du producteur au consommateur, nous admettrions avec Karl Bücher une période préhistorique, caractérisée par la recherche individuelle de la nourriture ; une économie domestique fermée, sans échange ; une économie urbaine à échange direct, et une économie nationale à échange indirect (1).

(1) Nous avons aussi une troisième : celle de M. SOMBARD, qui distingue l'économie individuelle de l'économie sociétaire avec une période de transition intercalée entre les deux premiers types, et dans laquelle l'individu continue à subvenir non plus à la totalité mais à la plus grande partie du moins de ses besoins par sa propre activité. Le critère de cette classification consiste à admettre que le but de la production se transforme avec le temps et forme deux périodes distinctes : la production précapitaliste (chrématistique naturelle) et production capitaliste (chrématistique artificielle).

Mais, si judicieuses que soient ces classifications (1), elles ne suffisent malheureusement pas à combler les lacunes de la tradition. Les individus qui forment les collectivités n'obéissent pas uniquement à des mobiles économiques. Leur installation dans une contrée déterminée peut dépendre entre autres d'une poussée générale, lors des invasions, ou d'un abri propice qui leur fait préférer la sécurité à la richesse du sol. Force nous est donc de recourir à la légende, tout en essayant de la corriger et de l'adapter aux conclusions que la science archéologique sut tirer des rares vestiges de ce passé mystérieux. (2)

Dans l'ouvrage que M. Jardé consacre aux origines du peuple grec, nous relevons une remarque très juste : « A Athènes comme à Sparte l'histoire a été faussée par les partis politiques (3). » Chaque parti en effet, voulant l'emporter dans la lutte, se confectionnait une tradition, remontant jusqu'aux origines d'un passé glorieux, pour y puiser un exemple ou se constituer un titre. Comme ces luttes entre partis nous intéressent au plus haut point, nous allons les suivre, non sans avoir au préalable, dans un esprit d'impartialité, essayé d'en fixer les positions respectives.

Parmi le chœur des cités de l'antiquité hellénique il en est deux surtout qui nous intéressent et par le rôle prépon-

(1) Voir pourtant sur K. BÖCHER : O. LEROY, *Essai d'introduction critique à l'étude de l'économie primitive*.

(2) Comme exemple typique nous pourrions prendre la légende du Minotaure. Les fouilles de Cnossos mirent au jour le labyrinthe. Ne serions-nous pas autorisés, par une logique naturelle, à mettre à la place de l'ogre le coffre-fort du roi suzerain que venaient annuellement remplir ses vassaux, les princes Athéniens ? Un jour, un de ces princes, que la légende nomme Thésée, fut assez heureux pour démolir l'autorité de Minos ; de là son titre à la reconnaissance de ses sujets. (Voir René DUSSAUD : *Les Civilisations Préhelléniques*, p. 7-81).

(3) *La Formation du Peuple Grec*, p. 180.

dérant qu'elles tinrent et par les contrastes qu'elles présentèrent : Sparte et Athènes. Ces contrastes vont même jusqu'à leur origine. Alors que Sparte fut formée par la conquête et la soumission des populations indigènes, à Athènes il y eut plutôt pénétration pacifique et assimilation aux éléments préexistants (1), si bien que, plus tard Périclès, interprétant la fierté de ses concitoyens, les qualifia d'« *autochtones* » (2), fils de la même terre. Plusieurs explications ont été fournies sur le privilège que constitua l'établissement des Athéniens. Celles qu'il faudrait de préférence retenir sont : d'un côté, que le promontoire de l'Attique se trouve légèrement écarté du chemin des invasions allant du Nord au Sud ; de l'autre, que les nombreuses montagnes, réduisant la surface des terres arables rendirent service aux habitants en leur permettant de mener une paisible existence. En effet il existe 1.000 kilomètres carrés de montagnes sur une superficie totale de 2.600 kilo-

(1) « En Attique il n'y eut jamais de conquête totale, mais seulement extension, aussi diplomatique que militaire, des clans thessaliens et ioniens. Le bienfait de cette solution plutôt pacifique valut à la cité athénienne le privilège d'une existence libre et heureuse, tandis que la vie de l'État spartiate fut condamnée à une perpétuelle tension, parce que la caste dirigeante se trouvait aux prises avec cette double difficulté : ne pas trop affaiblir la population indigène, nécessaire à son entretien, et pourtant ne pas trop la renforcer, de peur de s'exposer à ses coups. » G. FOUGÈRES : *Les Premières Civilisations*, t. I, p. 299.

(2) « Toutefois, il n'y eut point en Attique de vainqueurs chassant les vaincus, mais des étrangers se mêlant aux indigènes à l'amiable ou après quelques velléités de résistance... C'est bien parce que les anciennes populations y demeurèrent paisiblement et continuèrent d'y vivre d'accord, sans distinction de races, qu'elles purent, en se fondant se croire toutes autochtones et ne connurent jamais les inégalités créées par la conquête violente... Anisi l'Attique réalisa, dans un siècle si reculé qu'on ne peut dire lequel cette unité morale que SPARTE ne désira ni ne comprit jamais et cette unité territoriale que THÈBES réclama toujours sans jamais l'obtenir. » G. GLOTZ, *Histoire Grecque*, p. 383, 386, 390.

mètres. Les habitants pour se nourrir devaient compter premièrement sur les quatre principales petites plaines d'une qualité inégale. Comment s'y prirent-ils ? (1) Imaginez qu'un jour de promenade (2) à l'Étoile vous ayez pris une poignée de grains de maïs et que vous l'ayez jetée aux pigeons. Sur le tas formé, les premiers pigeons se ruent, font masse et empêchent les retardataires d'accéder. Ceux-ci doivent se contenter pour se nourrir de quelques grains éparpillés qui ne suffisaient pas à les satisfaire ; résultat : Les premiers après avoir bien assouvi leur faim, s'envoleront sur le faite de l'Arc de Triomphe pour se chauffer au soleil. Les seconds resteront sur la chaussée, au risque de se faire écraser par les autobus et les luxueuses limousines, à la recherche de quelques miettes que des bambins complaisants auront laissé tomber de leur croissant. En grec du temps de Solon on appellera les premiers « eupatrides » et les seconds « thètes » ; dans le langage de l'Évangile « vierges sages » et « vierges folles » ; et de nos jours « capitalistes » et « prolétaires ». Tout parallélisme pourtant doit s'arrêter ici. Autrement nous risquerions de confondre les revendications des prolétaires modernes avec les aspirations des non possédants de l'antiquité hellénique. Qu'il y ait des analogies, nous ne saurions le nier ; inégalité d'un côté, inégalité de l'autre. Mais, alors qu'aux yeux des apôtres du communisme cette inégalité provient d'une spéculation illicite, dont les classes laborieuses seraient les victimes, dans l'antiquité grecque l'inégalité

(1) « En économique, aussi bien qu'ailleurs, la comparaison, sur la base des faits qu'enregistre l'historien, comporte la généralisation. » Henri BERR, avant-propos p. VII, in *Economie Antique* de J. TOUTAIN.

(2) Τοῖς μὲν τῶν ὄντων καθίως καταμαθεῖν αἰσθηταί τινες ὁμοιότητες πεφύκασιν..... Πῶον δ'ὲν τοῖς ἐλάττωσιν ἢ μελέτη παντὸς πέρι μᾶλλον ἢ περὶ τὰ μέζω". Le Politique 285e/6 a-δ.

naît de l'insuffisance des ressources naturelles provenant de l'exiguité du terrain. Il y a aussi accaparement des deux côtés. Mais dans l'antiquité l'accaparement était limité par les besoins de l'occupant et surtout par les possibilités de l'exploitation du groupe familial, dans les sociétés modernes il provient souvent d'un dérèglement de l'économie qui entraîne la diminution du pouvoir d'achat des masses et dont les fauteurs sont des hommes et pas l'homme. Il y a aussi une différence — et non des moindres — sur l'origine : Ce sont les hauts fourneaux, dont les grosses fumées obscurcissent le ciel, qui créent les prolétaires. Le ciel de la Grèce, encore aujourd'hui, reste bleu, et si des nuages parfois s'amoncellent, c'est pour féconder le sol par la pluie sur une terre où de simples agriculteurs et de rudes pêcheurs mènent une vie des plus frugales (1).

Au risque de nous faire passer comme imbu des doctrines de Bastiat, nous osons une autre comparaison : Le problème de répartition consiste essentiellement aujourd'hui dans le souci de faire participer dans la plus large mesure aux dons d'une brillante civilisation, la plus grande masse possible de bénéficiaires. C'est justement cette abondance de biens matériels qui crée l'acuité de la question sociale à l'heure actuelle. Il suffirait pour nous permettre de nous en rendre compte d'établir une comparaison entre la situation du travailleur d'aujourd'hui et celle de l'ouvrier

(1) Sur la situation économique du peuple athénien cf. les ouvrages suivants : H. FRANCOIS : *L'industrie dans la Grèce Ancienne*. P. GUIRAUD : *Etudes économiques sur l'antiquité ; la main-d'œuvre industrielle dans la Grèce antique ; La Propriété Foncière en Grèce*. J. SUNDWALL : *Epigraphische Beiträge zur sozial-politischen Geschichte Athens*. Robert von POHLMANN : *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*, 2 vol. München, 1912. TREVER, *A history of Greek economic thought* (Chicago, 1916). G. GLOTZ, *Le travail en Grèce*.

à la fin du siècle dernier. C'est seulement après la dernière guerre, m'a-t-on affirmé, que l'on a découvert que l'air de Paris était vicié, et qu'il fallait absolument prendre des vacances si on voulait éviter l'empoisonnement. Les petits pierrots du Luxembourg sont sûrement d'un avis contraire, puisque ayant les moyens d'aller en Normandie, ils préfèrent rester autour du bassin.

En Grèce — pour la période que nous avons en vue tout au moins — rien de pareil. Si le dicton « l'agriculture n'enrichit pas son homme » est vrai encore aujourd'hui, il l'était bien davantage à cette époque. Nombreux étaient ceux qui se contentaient pour leur principal repas de quelques oignons, d'une poignée d'olives et d'un morceau de pain. Mais ils avaient aussi leur luxe : « Ἑλληνες σοφίαν ζητοῦσι » dira plus tard saint Paul, venu prêcher la nouvelle religion du haut de l'Aréopage. Ils étaient en effet tellement « avides de savoir » qu'ils avaient fini par édifier un autel qu'ils dédièrent au « Dieu Inconnu ». La tâche de saint Paul était alors facile. Il lui suffira de leur dire : « *Je viens vous révéler le Dieu que vous vénérez tout en l'ignorant.* » Pour atteindre à ce luxe aucun sacrifice ne comptera pour eux (1). Participer à la chose commune, en prenant une part active dans le gouvernement de la cité, sera leur unique ambition (2). C'est une erreur de croire qu'il y a antinomie entre l'omnipotence de la cité et la liberté individuelle, « quand au contraire c'est d'un pas égal et s'appuyant l'une sur l'autre qu'ont progressé la puissance publique et

(1) Nous regrettons sincèrement de voir sur ce point M. G. WALTER, dans ses *Origines du Communisme*, p. 308, tirer un argument de la forme que revêt le don poétique d'*Aristophane*, pour conclure à une appréciation hâtive sur le niveau intellectuel du peuple qui applaudissait ses comédies.

(2) Voir note 3.

(3) Cf. G. GLOTZ : *La Cité Grecque*, p. 5-6 où il combat la théorie de Fustel

l'individualisme (3) ». Des luttes de classe la cité en connaîtra, mais bien plus tard, alors qu'elle aura dit son dernier mot.

D'après ce qui précède nous pouvons facilement nous faire une idée de la position de ces deux partis, qu'une inéluctable nécessité opposait l'un à l'autre. Au commencement, nous l'avons vu, quelques groupes purent s'installer sur des terres jusqu'alors libres. Ces groupes formaient des collectivités sous la conduite d'un chef pris dans leur milieu et considéré comme représentant direct de leur ancêtre. Ils formaient le génos, seule organisation solide et durable au milieu d'autres éléments épars formés d'Ioniens et d'Eoliens. Ce n'est que par une analogie avec ce que présente l'étude comparée des sociétés humaines (1) que nous pouvons nous faire une idée de la fixation sur le sol de l'Attique du génos. Ce groupe avait ses lois ses mœurs, ses coutumes qu'il dût adapter aux exigences du commerce qu'il eut avec les autres groupes qui le précédèrent ou le suivirent (2). De ces règles est né le « Demos », image anticipée de ce que sera plus tard la cité avec son droit public (3).

de Coulanges. Voir aussi sur la même question : W. JELLINEK : *Allgemeine Staatslehre* p. 292-312 ; GIERKE : *Genossenschaftsrecht*, t. III, p. 11 ; A. M. ANDREADÈS : Σύστημα Ἑλληνικῆς Δημοκρατίας Οἰκονομίας 1928, t. I, p. 232-235, qui mentionne aussi : N. N. SARIPOLOS : *La démocratie et l'élection proportionnelle*, Paris, 1899, t. I, p. 232-233 ; et PAULSEN : *System der Ethik* deuxième édition, p. 838.

(1) G. GLOTZ, *op. cit.*, p. 7 et surtout 8, où il donne un exemple frappant de l'importance que présentaient certains groupes familiaux.

(2) « L'hellénisme terrien de la Grèce propre se voit aux prises avec les problèmes positifs de la vie en commun sur des territoires exigus. Il les résout par un abandon progressif des traditions de l'âge patriarcal, qui conféraient le privilège de la propriété foncière au roi-prêtre et à la noblesse des chefs de clans. Il précise de plus en plus l'idéal égalitaire de la Cité stabilisée. »

(3) Nous ne pouvons pas nous étendre ici sur les détails de l'évolution des prérogatives du génos et reprendre l'examen d'une question qui se

A la formation de cette dernière, (nous parlons de celle d'Athènes), les membres qui la composaient se présentaient de cette façon : D'un côté de riches propriétaires, descendants directs du génos, qui surent individualiser une propriété initialement collective (1), partant, intransmissible et inaltérable (2) ; de l'autre, une classe de petits propriétaires possédant un lot, juste suffisant pour les empêcher de mourir de faim, avec un cortège de travailleurs libres composé d'ouvriers agricoles, d'artisans, de pâtres, de pêcheurs et de marins.

Par une logique naturelle, la question de l'autorité se règlera sur la forme de la propriété. A une époque où l'institution de la propriété ne revêtait pas le caractère inviolable qu'on lui a reconnu par la suite, et où l'État disposait souverainement des hommes et des choses, les favorisés du sort devaient monopoliser à leur profit l'autorité, s'ils voulaient conserver leur héritage. Ils avaient tout intérêt à perpétuer un état de fait qui leur était profitable. Mais, pour être juste, il faut reconnaître aussi qu'ils étaient très conséquents avec eux-mêmes : à eux les avantages, à eux aussi les charges et les dangers. Ils ne demandaient rien aux autres ; même aux jours de grand danger, ils préféraient l'affronter tout seuls, plutôt que d'armer cette plèbe menaçante et peu sûre. Cette tactique, logique après tout et presque juste, peut se concilier avec une économie familiale

trouve admirablement traitée dans les ouvrages spéciaux, auxquels nous renvoyons chaque fois que cela est nécessaire. Il en sera de même de toutes les autres questions qui n'offriraient pas à nos yeux une connexion suffisante avec notre sujet ; mais cela ne veut point dire que nous opérons un triage sur les données de l'histoire pour ne retenir que celles qui militent en faveur d'une conception à priori.

(1) Voir aussi J. TOUTAIN *L'Economie Antique*, p. 21-22.

(2) A. JARDÉ : *La Formation du Peuple Grec*, p. 194-195.

fermée, quand chaque membre ou groupe de la société détient un lot suffisant à son entretien, dans une contrée par excellence agricole. Mais au fur et à mesure que la cité se développe et comprend dans son sein tous les facteurs indispensables au passage à une économie urbaine, il faut, par une justice naturelle, faire une place dans la cité à tous ces facteurs. Mais quelle sera l'étendue de cette place ? Trois siècles de luttes atroces n'arriveront pas à la fixer. Il y eut cependant à un moment donné une sorte d'équilibre, pendant lequel la civilisation marqua son apogée, mais malheureusement de trop courte durée. Après quoi, la cité retomba dans les luttes intestines, qui précipitèrent sa ruine.

Ne pouvant pas éliminer tous ces déshérités, les nobles n'avaient qu'un moyen de les dominer : les maintenir dans une éternelle dépendance en les englobant comme serfs dans leur exploitation. Cette tactique laissait pourtant subsister en dehors de leur atteinte un grand nombre de producteurs indépendants. Mais les chefs des génos (1), très puissants, restaient maîtres de la cité, car lors de la formation de cette dernière (2), ces groupes n'étaient pas supprimés. Dispensateurs de la justice, dont seuls ils avaient le secret, ils gardaient sous leur contrôle les individus demeurés libres. Quant aux petits propriétaires fonciers, un alea de la fortune tel qu'une mauvaise récolte,

(1) Nous pensons que l'article qui précède ce substantif est suffisant pour marquer que celui-ci doit être pris dans le sens du pluriel. Comme il s'agit d'un mot barbare entré dans le langage pour les besoins de l'exposition, il y a un moindre danger à le garder invariable, plutôt que de créer la confusion en cherchant à l'adapter — ainsi que fait Glotz — aux règles de la déclinaison des cas. Mieux vaudrait alors écrire le mot en grec.

(2) Thucydide, II, 15, 5.

avait vite fait de les mettre sous l'entière dépendance des riches. Pour se procurer les quelques grains nécessaires à leurs semences ils engageaient sous forme de vente à réméré leur bien et concurremment leurs personnes propres. Le jour de l'échéance la moindre défaillance du débiteur l'exposait à la rapacité de son créancier qui s'emparait de sa personne et des membres de sa famille qu'il pouvait vendre comme esclaves.

Essayer de résister ? Peine inutile. Que faire contre des chevaliers pouvant nourrir un cheval et s'armer à la moderne ? Leurs frondes et courts javelots ne pouvaient rien contre les lances longues, les épées à double tranchant, les boucliers et les armures en bronze de leurs adversaires. Compter sur le nombre ? Il fallait pour cela s'assurer le concours d'êtres qu'une similitude d'intérêts pouvait coaliser pour le triomphe d'une cause commune. Or les différentes catégories de travailleurs, composant la deuxième classe de la société d'alors, avaient des intérêts divers, sinon antagonistes ; d'où impossibilité d'imposer une masse compacte de dissidents contre la suprématie des nobles. Dans ces conditions, la première réforme connue sous le nom de Dracon (621 av. J.-C.), malgré son importance, conserva un caractère plutôt général et vague et ne constitua qu'un simple précédent aux mesures radicales qui devaient être prises par la suite.

Plus importante et véritablement sociale, fut celle que Solon entreprit par la suite quelques années plus tard (594-593 av. J.-C.). Son premier geste fut de rétablir dans la classe des citoyens par l'abolition des dettes, tous ceux que la rapacité des nobles avait réduits à la condition des serfs. Non seulement il leur rendit leurs terres, mais il abolit la contrainte par corps sous toutes ses formes. Pour

mobiliser le sol il supprima tous les restes de la propriété collective, en instituant la liberté de tester et l'obligation de constituer une dot. Se rendant compte que le sol de l'Attique n'était pas suffisamment fertile pour nourrir une population dense, il encouragea le commerce et l'industrie, en facilitant l'accès de la ville aux gens de métier et aux métèques.

La réforme politique compléta son œuvre sociale : A l'ancienne distinction de la naissance, Solon substitua une hiérarchie politique basée sur l'importance du revenu, calculé en mesures liquides, ou solides, d'où seul le revenu foncier entrait en ligne de compte. Seules les deux premières classes assumaient les charges des hautes magistratures, dont l'archontat et la trésorerie étaient réservées à la première ; la troisième, possédant un revenu moindre, mais suffisant pour lui permettre de s'armer, formait les rangs des hoplites (fantassins lourds) et pouvait prétendre à remplir des fonctions subalternes ; les membres de la quatrième servaient comme rameurs dans les trières, et avaient seulement le droit de siéger à l'assemblée et aux tribunaux.

La noblesse cessait d'être l'indice de la capacité civique. Tous les Athéniens étaient considérés comme des citoyens de plein droit, et leur ascension politique proportionnée à l'importance du cens, ne constituait pas un obstacle infranchissable. Il suffisait d'un retour heureux de la fortune par le concours du travail, qu'une pareille mission ennoblissait. Plus tard, vers 581, semble-t-il, la bourgeoisie d'argent, par une équivalence (1) du revenu mobilier avec le revenu

(1) Ainsi que nous le disons plus haut, Solon avait substitué à l'ancienne distinction de la naissance une répartition plus démocratique des citoyens, basée sur les signes apparents de la fortune. Il avait divisé les citoyens en

foncier, pourra gravir et même brûler les étapes qui conduisent à la haute magistrature. Le monopole de la propriété foncière était fini.

La Constitution de Solon, si profondément teintée fût-elle de conservatisme, n'en marque pas moins une décisive étape vers l'avènement de la démocratie par la fusion des classes dans l'unité de la loi civile. Mais la solution qu'elle apporta à la question économique était loin d'être propre à l'apaisement des esprits. L'abolition des dettes avait bien libéré les thètes, mais alors que ceux-ci espéraient un partage des terres, elle les avait laissés sans ressources, tout en ruinant certains de leurs créanciers. Aussi les luttes reprirent-elles de plus belle : Aux deux partis extrêmes s'ajoutait cette fois-ci un troisième qui tenait à la Constitution de Solon. Résultat : Pisistrate et la tyrannie établie (560). Par les événements qui hâtèrent sa naissance, elle peut justifier sa raison d'être. Arbitrage, si vous voulez, mais arbitrage forcé, qui ne rappelle en rien celui des *ae-symnètes*. Par bonheur elle fut féconde, pour avoir préparé les esprits à l'avènement de la démocratie (1). Hippias, son dernier rejeton, renversé, se sauva chez les Perses dans

quatre classes : 1) *Les pentacosiomédimnes* (ceux qui récoltaient un revenu minimum de cinq cents mesures liquides ou solides). 2) *Les triacosiomédimnes* (ceux qui récoltaient trois cents mesures, solides ou liquides, ou possédaient un cheval, d'où leur nom de chevaliers). 3) *Les zeugites* (possesseurs d'un attelage de charrue). 4) *Les thètes* (salariés). Mais cette capacité politique était exclusivement proportionnée à l'importance du revenu foncier ; par là, des hommes d'affaires, dont la fortune était toute mobilière et souvent bien supérieure à celle des pentacosiomédimnes, se trouvaient inscrits dans la dernière classe, parmi les salariés. Grâce à cet amendement réparateur, ils pouvaient désormais prétendre aux plus hautes fonctions.

(1) « A mesure qu'elle devenait inutile, la tyrannie se faisait oppressive. Une contradiction interne la condamnait à mourir dès l'instant où elle avait donné la vie à la démocratie. G. GLOTZ, *Cité Grecque*, p. 136.

l'espoir de revenir avec leur appui. C'est la raison pour laquelle, tenus par la vérité historique, nous ne consacrons que trois lignes à cette première grande entreprise étatique de travaux publics (1) que l'histoire ait enregistrée.

Sparte avait aidé au renversement de la tyrannie pensant contribuer au retour de l'oligarchie. Clisthènes entreprit de la détromper (508-507).

L'originalité de sa réforme consiste dans l'effort qu'il fit pour réaliser l'unité nationale, dans une cité que les luttes intestines déchiraient. Pour y parvenir il eut recours à un moyen fort ingénieux par sa simplicité : A l'ancienne organisation familiale, que la noblesse s'était donnée dans les quatre tribus ioniennes, il substitua une répartition topographique des Athéniens suivant leur domicile, où chaque citoyen, noble ou non, aurait sa place. Chaque agglomération importante forma une unité administrative connue sous le nom de *démos*. Tous les *dèmes* (100-180 environ) se groupèrent en dix tribus ; mais celles-ci constituaient une unité morale, et quoique topographiques, elles ne comprenaient pas de territoires d'un seul tenant. Pour mieux marquer cette différence et conjurer toute velléité de coalition des tribus voisines, Clisthènes engloba ces tribus dans une circonscription plus large, la *tritye*, basée sur la nature des trois contrées principales du sol attique : la ville et sa banlieue, la côte, et l'intérieur, et assigna par tirage au sort une place à chaque tribu dans chacune de ces trois parties. Par là l'État ignorait la famille (2) et ne voulait connaître en face de lui que des individus. Mais à une

(1) « Les maisons font la ville, mais les citoyens font la cité. » J.-J. ROUSSEAU, *Contrat Social*, Livre I, chap. VI, note p. 43.

(2) Le mot famille doit être compris ici dans le sens que l'ancienne organisation des *génos* lui avait donné, c'est-à-dire d'unité politique.

époque où l'unité morale venait seulement d'être proclamée et non acquise, il fallait compter avec les ambitions personnelles et les partisans qu'un demi-siècle de tyrannie pouvait laisser subsister encore dans le pays.

Pour parer à un pareil danger, Clisthènes inventa l'ostracisme. Montesquieu nous dira mieux en quoi il consistait : « Il y a, dans les états où l'on fait le plus de cas de la liberté, des lois qui la veulent contre un seul pour la garder à tous... ils se rapportent à ces lois d'Athènes qui statuaient contre un particulier, pourvu qu'elles fussent faites par le suffrage de six mille citoyens (1)... Mais de quelque manière que le peuple les donne, Cicéron veut qu'on les abolisse, parce que la force de la loi ne consiste qu'en ce qu'elle statue sur tout le monde. J'avoue pourtant que l'usage des peuples les plus libres qui aient jamais été sur la terre me fait croire, qu'il y a des cas où il faut mettre pour un moment un voile sur la liberté, comme l'on cachait les statues des Dieux (2). »

Le jugement théorique de Cicéron ne nous paraît pas très solide. Toutes les lois pénales ont un caractère particulier, quant à l'application tout au moins (3) ; pouvons-nous en déduire qu'elles ne revêtent pas un caractère général parce qu'elles laissent indifférents les gens honnêtes ?

(1) D'après PAPARRIGOPoulos, Histoire de la Nation Grecque, t. I, p. 288-9, le nombre de 6.000 citoyens ne constituait pas un organe d'État, mais, c'était, d'après la loi, le nombre de voix minimum que le suffrage devait réunir pour être valable. Avant ce vote définitif, la Boulé et l'Assemblée examinaient la question préalable, sans désignation de personne. Dans l'affirmative, le peuple entier était convoqué et désignait la personne devant être frappée, en inscrivant son nom sur des tablettes qui servaient en même temps de bulletin de vote.

(2) Esprit des Lois, Livre XII, ch. XIX, « comment on suspend l'usage de la liberté dans la république ».

(3) L'individualisation de la peine constitue un principe fondamental dans le droit pénal.

L'ostracisme est une loi instituant une mesure de protection pour la sauvegarde de l'État ; par là, elle statue sur tout le monde, car la catégorie des personnes qu'elle vise est indéterminée. Dans l'application elle devient mesure administrative, ou de simple police, malgré l'organe qui est appelé à en connaître, en l'espèce l'assemblée de six mille citoyens, qui peut être le pouvoir législatif ou judiciaire (1), car on distingue les actes publics d'après leur contenu et non d'après la forme qu'ils revêtent. Le législateur athénien n'a pas manqué de perspicacité quand il a voulu entourer une pareille mesure, dictée par la préoccupation de salut public, de toutes les garanties d'impartialité ou d'opportunité, en laissant à des véritables citoyens le souci d'en décider dans chaque cas particulier. Dans ces conditions, c'est sur l'abus qui put en être fait que doit porter notre jugement. Comme cette loi eut une courte durée, il nous est facile d'en avoir une idée, par le nombre et la qualité des personnes à qui elle s'appliqua : Hipparchos ; un pisistratide (accordé) (2). Alcibiade, Mégacles et Callias (pourquoi seulement ostracisme ?) (3). Aristide, Thémistocle et Cimon (mesure sévère, mais tellement nécessaire !). Thucydide l'Ancien, Damon et Hyperbolos (à une forte majorité) (4). Le peuple en somme n'avait pas si mal jugé. Le baron de Secondat (5) avait sûrement ce résultat en vue quand il en admit le principe.

(1) Nous n'avons pas à examiner ici si elle porte atteinte au principe de la liberté individuelle ; cette question est beaucoup plus générale et doit être attachée à l'examen de l'emprise qu'exerçait l'État ancien sur l'individu.

(2) Il s'agissait d'un ancien tyran.

(3) Le premier surtout aurait bien mérité la mort.

(4) Sévérité relative.

(5) Nous disons « Baron » pour mieux marquer l'impartialité de l'illustre Jurisconsulte.

Trop de bruit pour rien, serions-nous tentés de penser, ne pouvant calculer toute la force préventive d'une pareille mesure. La Cité pourtant avait besoin de toutes ses forces, de l'union de tous ses fils, pour faire face à l'orage qui se préparait : l'invasion perse.

Devant l'envahisseur, cette unité tant désirée fut enfin obtenue, et la cité devait son salut en même temps qu'aux eupatrides, aux hoplites de Marathon et de Platées, ainsi qu'aux rameurs de Salamine, de Mycale et de l'Eurymédon. Par une suite de retouches de la Constitution de Clisthènes, les cadres de la cité vont s'ouvrir à tous les citoyens méritants, indépendamment de leur condition. Ce progrès politique coïncide avec une prospérité économique qui fait de la cité d'Athènes la première ville de la Grèce.

Déjà, depuis Solon, le phénomène de l'expansion de la cité par la formation des colonies s'était présenté, mais il ne paraît pas avoir eu le même caractère qu'au ^v^e siècle. L'envoi d'une colonie n'était pas considéré alors comme un acte officiel de la cité, dicté par un dessein d'hégémonie ; il était plutôt provoqué par une poussée naturelle et revêtait le caractère d'une entreprise particulière (1). C'est après la victoire remportée contre les Perses, qu'Athènes, maîtresse de la mer Égée, se trouvera à la tête d'un véritable empire colonial sous la forme apparente de la confédération de Délos. Les villes grecques d'Asie, dans le souci de s'assurer le libre développement de leur commerce, consentirent à participer aux charges de l'entretien d'une puissante flotte, par une contribution annuelle, volontaire, versée dans une caisse commune et gardée dans le sanctuaire de Délos. A partir de cette époque

(1) Cf. Fougères, *op. cit.*, p. 390.

nous assistons à une complète transformation de l'aspect de la cité : à l'ancienne politique communale (1) se substitue une politique de grande envergure à horizons vastes, qui dominera tout le ^{ve} siècle.

A l'époque antérieure il nous était facile de suivre les luttes des partis sur un terrain exigu, et assister à ces sortes de querelles de famille. Maintenant il nous faudra tenir compte de tous les facteurs qui contribuèrent à l'éclosion de ce que l'on a appelé « *le miracle grec* », comme aussi des causes qui en amenèrent le déclin.

Le premier fait qui nous frappe est que les progrès politiques, qui ouvrirent les cadres de la cité à tous les citoyens, n'allèrent pas de pair avec les charges. Ce sont toujours les riches qui contribuent aux frais de l'État, d'une façon indirecte, il est vrai, mais non moins efficace. Nous disons indirecte, car dans le système fiscal des ^v^e et ^{iv}^e siècles il y a absence totale d'impôt direct, considéré comme incompatible avec la qualité de citoyen (2). Les liturgies sont en effet des contributions volontaires réparties entre les citoyens riches, d'autant, qu'il y a plutôt surenchère, que manque d'empressement, aux fins de s'attirer les faveurs de ce grand dévoreur qu'est le « *Démos* ». Il y a bien l'eisphora, mais cet impôt sur le capital n'est levé que dans des moments exceptionnels pour parer à la détresse de la cité, menacée par de graves dangers. C'est cet esprit de libéralité (3), intéressée ou non, qui maintiendra une institution comme la liturgie, pour le plus grand profit de la

(1) ANDREADÈS, *op. cit.*, p. 330.

(2) Le métoïkion, prélevé sur des étrangers, ne constituait pas une dérogation au principe ; moins encore la taxe qui frappait les prêtresses de Vénus. Voir ANDREADÈS, *op. cit.*, p. 154-159.

(3) Voir G. d'AZUMBEA : *La Grèce ancienne*, Paris 1906, p. 187, qui emploie le premier ce terme.

société entière ; mais par les excès qu'elle présentera par la suite, elle contribuera à développer chez le peuple le goût de la dépense irraisonnée et entraînera la ruine d'une classe juste au moment où la cité aura le plus besoin d'elle.

Au moment où le peuple exerçait un pouvoir absolu, sous forme de gouvernement direct, et fixait les dépenses sans participer aux charges, il lui fallait une dose incalculable de sagesse politique pour respecter la juste mesure. Il est vrai qu'il eut des chefs capables de lui imposer cette mesure, jusqu'à un certain point tout au moins, et pour autant qu'eux-mêmes savaient la respecter. La vérité serait plutôt, à notre avis, que la prodigalité constatée trouvait son origine dans une abondante source de richesses, dans laquelle elle puisait à pleines mains. Le jour où la source fut tarie, le citoyen s'effaça et à sa place se dressa l'homme. La cigale avait chanté, et tous ceux qui sont épris de musique lui pardonneront pour avoir chanté un peu pour eux ; les grecs modernes lui devront en plus leur place actuelle dans le concert des peuples civilisés (1).

Mais d'où venait cette richesse ?

Pour la plus grande partie, de la fortune privée de la cité augmentée par la suite de l'apport des mines de Laurium, qui rapportaient au budget, à partir de 483, une somme de 100 talents ; ensuite de la contribution des alliés qui représentait la moitié ou les deux tiers du budget, soit

(1) En août 1826 KIOUTACHIS écrivait au Grand Vizir pour lui demander l'envoi de 10 spécialistes éprouvés aux fins de miner l'Acropole, parce que les Européens seraient capables, à cause de ce rocher, de venir au secours des insurgés par mer et par terre. Cf. D. CAMBOUROGLOU : *Kioutachis archéologue in Anadromaris* Athènes, 1914, p. 148-9, article cité par ANDREADÈS, *op. cit.*, p. 293.

500-600 talents, et le reste du produit des impôts indirects.

A ces revenus il faut ajouter le produit de toutes les formes de liturgie, qui ne profitait pas à l'État, mais le dispensait d'une charge analogue.

La simple comparaison de ces chiffres témoigne déjà amplement de la fragilité du système fiscal grec, basé pour la plus grosse part de ses revenus sur ce que l'on appelle « économie parasitaire ». Cette politique économique coïncide, ainsi que nous l'avons indiqué plus haut, avec l'expansion de l'hégémonie d'Athènes et la nécessité d'adaptation à cette nouvelle situation. Auparavant Athènes avait vécu d'une vie modeste, mais bien équilibrée, comptant sur ses propres revenus pour faire face à des exigences médiocres(1), que la rareté de la monnaie réduisait à la plus simple expression (2).

Lorsqu'en 483 furent découverts les importants gisements de Maronée, Thémistocle eut beaucoup de peine à convaincre ses concitoyens que le meilleur emploi de ce « *θησαυρός χρυσός* » (3) serait son affectation à la construction d'une puissante flotte, capable de tenir en respect les Barbares, plutôt que son partage entre les citoyens (4). Ce simple incident de la vie publique des anciens est capable de nous donner une idée suffisante de

(1) E. CAVAIGNAC : Le Trésor d'Athènes, p. 5.

(2) Du temps de SOLON encore, un bœuf valait 5 drachmes et le mouton 1 ainsi qu'un médimne de blé. (Chiffres relevés d'une loi de SOLON établissant des primes pour l'extermination des loups) et G. GLOTZ, Histoire Grecque, t. I, p. 408-9. « L'économie monétaire met longtemps d'ailleurs à prévaloir en Attique. En 621 Dracon fixe encore les amendes en tête de bétail. Ce n'est qu'avec SOLON, en 594 que les lois athéniennes évaluent en drachmes et mentionnent la caisse de fonds naucratiques. »

(3) « Trésor de la terre », Eschyle, Perses, 328.

(4) Hérodote VII, 144.

la nature des rapports de la cité d'alors à l'égard des membres qui la composaient. A vrai dire, il s'agit plutôt là d'une véritable grande famille, que d'un État, à proprement parler.

Nous ne saurions trop insister sur cette nature des liens qui unissaient tous les citoyens à la cité ; elle explique à elle seule, l'importance, l'aspect particulier, la grandeur comme aussi la décadence de cette République modèle, que malheureusement il ne devait plus nous être donné de voir jamais se reproduire. Aristide, le fondateur de la confédération de Délos (1), voyait dans cette alliance l'unique occasion pour les citoyens d'Athènes de parfaire leur destinée de peuple véritablement souverain, par le loisir qu'allait leur assurer l'affranchissement de tout souci de subvenir à des besoins matériels. Loin de constituer une prime à la paresse, aux yeux de cet illustre sage cette politique était une conséquence du rôle écrasant assigné au citoyen, d'être le soldat et le gardien de sa cité.

Sous Périclès ce principe se maintiendra et dominera toute la politique de « Finance Sociale » de ce premier citoyen ; mais dans l'application il subira les modifications que les exigences de cette politique à larges vues auront dictées : La flotte construite, l'armée préparée, la cité avait satisfait aux clauses du traité qui la liait à ses alliés. Ceux-ci n'en continuaient pas moins à verser leur contribution. Les excédents s'accumulaient et formaient un important trésor. En 454 Périclès, pour le soustraire à tout danger du côté perse, le fait transférer à Athènes et l'enferme dans l'Acropole.

Un État moderne en possession d'un pareil trésor aurait

(1) Voir p. 44.

commencé d'abord par diminuer les impôts ; ensuite par entreprendre la création d'un vaste outillage national, formé d'œuvres productives. Périclès maintient les impôts et, sourd aux injonctions de ses concitoyens de procéder à un partage, qui les aurait réduits au rôle de simples mercenaires, entreprend l'embellissement de la ville par l'édification des monuments, qui font de la ville d'Athènes la première ville de l'Hellade.

C'est alors que se produit l'équilibre, dont nous avons parlé plus haut, entre les droits et les devoirs de tous les citoyens. La propriété foncière cesse de constituer la seule richesse ; les biens mobiliers, que répand un commerce florissant, apportent avec le bien-être le goût du luxe et favorisent le développement des arts. Pas de partage des terres ; pas d'abolition des dettes ; l'État, en devenant entrepreneur, substituera l'assistance par le travail à la mendicité légale que constituait le secours accordé aux thètes. Pour ceux qui ne peuvent travailler, comme pour les orphelins de guerre, l'État viendra en aide. Il distribuera le blé aux indigents au dessous du prix coûtant, et, le cas échéant, il le fournira gratuitement, ainsi que la viande des victimes des sacrifices pour compléter leur ordinaire (1). A un moment où l'éducation n'était pas affaire d'État et constituait un luxe par les exigences des maîtres capables de la fournir, il procurera aux déshérités le moyen d'aller au théâtre. Il est très curieux de constater que malgré l'absence d'instruction publique, le niveau intellectuel du peuple était très élevé (2). Ce qui nous permet de le mesurer c'est

(1) Voir p. 34.

(2) FRANCIS GALTON tenant compte du nombre exceptionnel des génies qu'Athènes avait produits, ainsi que du développement intellectuel des autres citoyens, observe que l'on pourrait conclure que le niveau intellec-

la facilité extraordinaire qu'il possédait d'apprécier et d'assimiler des productions littéraires ou plastiques, dont la profondeur et l'élévation n'échappent pas aux modernes (1).

tuel de la cité dépassait dans la même proportion celui des sociétés européennes actuelles que ce dernier celui des Ethiopiens, d'Afrique. *Hereditary genius* 1892, p. 329-30, cité par ANDREADÈS, *op. cit.*, p. 289. La comparaison n'est pas tout à fait juste, car, ainsi que le remarque G. GLOTZ, « Il ne faut pas oublier, en effet, que la démocratie, même la démocratie extrême, — si nous la jugeons de notre point de vue moderne et si nous considérons non pas les principes, mais les personnes qui en bénéficient — n'est jamais dans les cités grecques qu'une sorte d'aristocratie. Les citoyens, en Attique, étaient une minorité. A côté d'eux vivaient un nombre au moins égal d'esclaves et un nombre à peine moitié moindre de métèques. » *Cité Grecque*, p. 149.

Le peuple, par l'exercice du gouvernement direct, prenait une part active dans les discussions de l'assemblée. En admettant même que tous les citoyens ne fussent pas versés dans les secrets de la rhétorique — comme le voulait le proverbe « de la rame à la tribune » il n'en reste pas moins qu'ils tiraient un grand profit de ces joutes oratoires où ils avaient à se prononcer entre deux thèses contradictoires. Du reproche même que THUCYDIDE formula plus tard contre eux (III, 38, 4) d'être des spectateurs des paroles et des auditeurs des actions nous pouvons conclure qu'ils n'étaient pas étrangers aux émotions résultant d'une phrase bien cadencée, même si cela n'allait pas toujours sans nuire, au fond même de la question traitée. A Athènes les gens de métier s'entendent à la politique, et quiconque se tient à l'écart des affaires publiques est considéré comme un être inutile. SOLON ordonnait même au citoyen, sous peine de déchéance, de se prononcer pour l'une ou l'autre des factions en conflit, afin de permettre au peuple de se départager et d'éviter par là l'usurpation du pouvoir par une minorité s'appuyant sur la force d'une poignée de gens à leur solde. Après l'assemblée, le théâtre reprendra sous une autre forme ces mêmes questions, pour les présenter au public sous l'aspect idéalisé du drame ou la verve cinglante de la comédie. Le poète fournira les moyens au citoyen de distinguer le politicien de l'homme d'État, et de voter en connaissance de cause. De nos jours, la Presse tient office de l'ancienne comédie ; mêmes livres, même instruction.

(1) « Si l'admirable harmonie des proportions, la clarté et la logique de l'ordonnance, l'accord intime entre l'architecture et la sculpture révèlent la pensée maîtresse qui a tout conçu, dirigé et gouverné, on se rend compte aussi que cette pensée a été obéie avec allégresse, et que le plus modeste des ouvriers a accompli sa tâche avec amour, avec l'orgueil de participer à

Pas plus que l'éducation, la préparation militaire n'était dans les soucis d'Athènes : « pas de laborieux exercices qui fassent de la bravoure une vertu d'éducation », dira son chef (1). « Le courage naturel suffit aux Athéniens pour se montrer dans les heures d'épreuves à la hauteur d'ennemis dont la vie est un travail sans fin (2). » Fierté légitime, nous ne saurions le nier (3).

Athènes au milieu de sa grandeur voulut faire une œuvre durable : l'union de tous les Grecs dans une Grèce prospère et unie, seule condition pour commander aux Barbares. Suprématie à son profit ? non, mais sous sa direction.

En faisant la part de l'ambition, nous devons pourtant reconnaître qu'Athènes était tout indiquée pour jouer ce rôle prépondérant dans l'unification de la Grèce. Cité maritime par excellence, elle sut comprendre la première que l'avenir était loin du cadre étroit, formé de simples bourgades. Mais elle avait mal compté avec le particularisme des cités.

Au lendemain de la victoire contre les Perses, nous avons vu Sparte se replier sur elle-même et laisser Athènes seule poursuivre l'entreprise. Toutes ces expéditions lointaines n'avaient rien de rassurant pour Sparte, trop préoccupée de maintenir l'ordre chez elle. Formée par la conquête sur

une œuvre glorieuse. Ces artisans d'Athènes ont su faire de la moindre assise une œuvre d'art. » M. COLLIGNON, *Le Parthénon*, Paris, 1914, p. 205.

(1) *Thucydide*, II, 39, 25, 2.

(2) Pointe lancée contre Sparte.

(3) Les propos auxquels nous faisons allusion font partie de l'oraison funèbre, connue sous le nom d'« *epitaphios* », que PERICLÈS prononça alors que la guerre de Péloponèse était commencée. D'après PAPARRIGOPOULOS, qui fait autorité parmi les historiens grecs modernes, ce discours constitue un anachronisme, en même temps qu'une imprudence, par l'éloge qu'il fait de la démocratie au milieu d'une oraison funèbre. La superstition de l'illustre historien est tout à fait anodine à côté de tous les reproches qu'encourra ce fameux discours-programme.

une terre ennemie, elle n'avait pas d'autre choix que de transformer cette terre en un vaste camp « où des privilégiés en armes vivaient, exempts de tout souci matériel, sur le labeur de leurs serfs » (1). Cette solution lui valut, au moins jusqu'au iv^e siècle, la paix sociale et lui évita les crises intérieures que subirent ses semblables ; « mais elle ne connut guère la paix et ne se résigna pas à l'accorder aux autres » (2).

Il ne pouvait pas en être autrement : du v-iv^e siècle les citoyens étaient au nombre de 12-20.000 en face de 80.000 serfs et 190-125.000 périèques (3). Se méfiant de tout et de tous, Sparte avait même refusé le contingent de 4.000 hoplites Athéniens que Cimon lui avait envoyé en 464 pour l'aider à réprimer la révolte des hilotes. Ayant refusé l'aide, elle ne pouvait pas accepter la collaboration. Si Sparte présentait un cas particulier, nous pouvons dire des autres cités grecques qu'elles ressentaient une horreur innée pour les formes massives des monarchies orientales et avaient une conception trop haute de la personnalité humaine, pour consentir d'un cœur léger à l'abandon du gouvernement direct (4). Au lieu de cela, elles préférèrent la lutte fratricide.

Tant que vécut Périclès, cette alternative pouvait épargner la Grèce ; mais à sa mort le pouvoir passa entre les

(1) « C'est au fond d'un égoïsme monstrueusement logique qu'une minorité de citoyens allait trouver les moyens propres à transformer une cité jusque là agricole et industrielle en un vaste camp. où des privilégiés en armes vivaient exempts de tout souci matériel, sur le labeur de leurs serfs. Fondé par une aristocratie militaire, le régime économique et social de SPARTE reposait sur l'inégalité. » G. GLOTZ, *Histoire Grecque*, p. 351.

(2) FOUGÈRES, *op. cit.*, p. 299.

(3) Ces chiffres sont pris à deux sources différentes : MAYER donne les premiers, et CAVAIGNAC les seconds.

(4) Voir à ce sujet le iv chapitre de A. JARDÉ, *La Formation du Peuple Grec*, et *supra*, p. 25, n. 2.

maines de tanneurs, qui firent d'Athènes la proie facile de Lysandre.

La cité a vécu, non en tant que forme politique, car elle persistera encore un peu sous une apparence de prospérité matérielle, puisqu'on a constaté qu' « Athènes pouvait se consoler en regardant le Pirée » (1), mais comme unité morale et puissance politique.

A Athènes, ville vaincue, les partis qui a aucun moment ne s'aimèrent, reprendront la lutte ; mais Sparte se montrera incapable de profiter de sa victoire. Nous ne pouvons pas la suivre ici dans ses tentatives maladroites et brutales pour substituer son hégémonie à celle d'Athènes ; ce qui doit le plus nous retenir ce sont les causes intimes et inhérentes à sa constitution qui préparèrent sa décadence (2).

Pour assurer la préparation militaire à ses soldats, Sparte devait les soustraire à tout souci de subvenir à des besoins matériels. La loi interdisait formellement à tout citoyen d'exercer un métier, autre que celui de soldat (3). Le lot familial, indivisible et inaliénable, constituait un majorat et devait fournir une redevance fixe, suffisante pour l'entretien de la famille et pour la participation du citoyen aux frais de repas communs, seule condition pour le maintien de sa qualité civique. Comme la cité avait tout intérêt à combler les vides que les multiples guerres meurtrières provoquaient dans ses rangs, elle institua le mariage obligatoire, où l'aspect de fonction étatique apparaît dans la

(1) R. COHEN, *op. cit.*, p. 230.

(2) « La cité spartiate diminuait de jour en jour, comme usée par le jeu de ses institutions de fer. » V. DURUY, *Histoire des Grecs*, t. II, p. 689.

(3) „ Έν δὲ τῇ Σπάρτῃ, ὁ Λυκοῦργος τοῖς ἐλευθέροις τῶν μὲν ἀμφὶ χρηματισμὸν ἀπέπειε μηδενὸς ἀπτεσθαι, ὅσα δὲ ἐλευθερίαν ταῖς πόλεσι παρασκευάζει, ταῦτα ἔταξε μόνον ἔργα αὐτῶν νομίζειν, „ Oligarque, *Const. Laced.* VII, 1-3.

condamnation des mariages tardifs. Mais alors que le législateur confiait au père de famille ce pouvoir sur la vie de la cité, par une contradiction inexplicable, il lui enlevait tous les moyens de l'exercer. La dispense du service militaire et l'exonération des impôts pour le chef d'une nombreuse famille constituaient de simples palliatifs, car, comme le remarque Aristote (1), « celui qui engendre plusieurs enfants en crée autant de pauvres ». L'aîné de la famille pouvait compter sur l'héritage pour maintenir son titre de citoyen ; mais les puînées, dans l'impossibilité de faire face à leurs obligations, perdaient la qualité de citoyen et devaient pour s'en tirer, trouver un emploi parmi les périèques (2). La fierté civique du chef devait l'empêcher de provoquer par une abondante progéniture la déchéance des membres de sa famille ; aussi, si par malheur il se présentait un enfant de trop, il pouvait s'en débarrasser par la pratique de l'exposition (3).

(1) Polit., II, 6, 13.

(2) De « πέριξ » autour et de « Οἶκος » maison, ici domaine de la cité. Lors de l'invasion des Doriens, certaines populations indigènes qui gardèrent une sorte d'indépendance à la suite d'un traité de soumission leur permettant d'éviter d'être réduites à la condition des hilotes, des étrangers qui avaient accompagné les conquérants, et même des Doriens tombés par la suite, pour une cause ou une autre, du rang des citoyens, formaient la classe des périèques ou provinciaux, en tant qu'occupants de la contrée située autour du domaine de la cité. Ils n'avaient pas de droits politiques et étaient soumis administrativement aux Spartiates ; ils devaient payer un tribut et étaient astreints au service militaire. Ils avaient pourtant certains avantages : l'industrie et le commerce, dédaignés par les conquérants, étaient entre leurs mains ; n'ayant pas les droits des Spartiates, ils se trouvaient par là affranchis de leurs mœurs austères.

(3) Pratique courante malheureusement, dans toutes les villes de la Grèce antique. Etant donné l'impassibilité des lois, il s'agissait, ni plus ni moins d'un crime autorisé, dont le caractère atroce n'était guère atténué par le souci d'éviter la mort immédiate de l'enfant abandonné. Les exposants (*sic*) prenaient soin d'envelopper chaudement le nouveau-né et le mettaient dans un berceau en terre cuite. Ils le déposaient le matin de très bonne heure dans un endroit, qu'ils choisissaient de préférence très

Cette pratique pourtant, dans l'esprit du législateur, devait permettre, par l'élimination des sujets chétifs ou mal conformés, de maintenir un nombre stable de citoyens dans une égalité de conditions ; entre les mains de l'individu elle devient mesure de défense contre les dangers du paupérisme et, s'ajoutant aux ravages des guerres que la bravoure spartiate rendait très meurtrières, elle expliquera cette extrême disette d'hommes dont Sparte a souffert.

L'égalité des conditions, tant désirée, n'existait pas non plus ; en dehors du fait qu'un partage égal des terres est pratiquement impossible, certains citoyens étaient parvenus à la richesse immobilière, d'abord par l'extinction d'un

fréquenté, dans l'espoir qu'un passant compatissant lui sauverait la vie en l'arrachant à la mort certaine qui l'attendait. A la rigueur, nous pouvons, sans le justifier, comprendre le geste désespéré d'une fille-mère cherchant à cacher le témoin de ses amours coupables ; mais notre conscience se révolte à l'idée qu'un père de famille pouvait examiner froidement et décider souverainement s'il garderait ou non son propre enfant. En examinant les textes nous sommes saisis d'horreur devant le cynisme du mari qui répond aux objurgations de sa femme, le suppliant de garder leur enfant, dont il est réellement le père, par cette apostrophe : « ceci aussi est à moi, dit-il, en crachant par terre, mais je n'en ai nullement besoin. » Stob. 76, 14. Ce même auteur nous apprend que le plus grand nombre de victimes se composait de filles : « Un fils, tout le monde veut le nourrir, même si l'on est pauvre ; une fille, on l'expose, même si l'on est riche » *id.*, 77, 7. Pourquoi cette prévention contre les filles ? d'autres passages du même chapitre nous le diront : « La fille, sortie, par le mariage, du foyer paternel, n'appartient plus à ses parents ; à l'âge nubile même si elle ne parle pas, son silence est éloquent ; les fils sont les piliers du foyer, la fille est un fardeau ; Il n'existe pas un être plus malheureux qu'un père, à moins que ce soit un autre père avec un nombre d'enfants plus grand. » Dans le cas où par miracle l'enfant était sauvé, grâce à l'intervention d'une âme secourable, Il ne faut pas croire que le père indigne était déchu de ses droits. Aussi invraisemblable que cela paraisse, ce père pouvait le reprendre à ceux qui l'avaient recueilli, quand bon lui semblait. La loi reconnaissait la puissance paternelle d'un père même indigne, après lui avoir laissé un droit absolu de vie et de mort sur ses enfants. Voir aussi l'article de G. GLÖTZ in DA V^o Expositio.

grand nombre de familles primitives, et par la suite, au iv^e siècle, grâce aux facilités qu'accordait la réforme d'Épitaquée, en autorisant les donations et les testaments. Par là les faits infligeaient un double démenti aux prévisions du législateur : Non seulement le nombre des citoyens n'était pas maintenu au taux désiré, mais en restant bien en deçà, avait au contraire favorisé la concentration des fortunes et provoqué l'extrême indigence des uns à côté de la grande opulence des autres. Sous le règne d'Agis I^{er} le nombre de citoyens était descendu à 700, dont une centaine seulement, parmi lesquels un grand nombre de femmes possédaient de la terre.

L'activité des femmes était très grande à Sparte où à l'inverse des hommes, elles pouvaient posséder et librement gérer toute fortune, tant mobilière qu'immobilière. L'histoire nous rapporte qu'elles surent si bien s'en tirer, qu'au temps d'Aristote les 2/3 du territoire étaient entre leurs mains.

Cet avantage pourtant n'allait pas sans entraîner certains inconvénients : il provoquait des unions entre membres du cercle familial, n'excluant même pas les frères (1) ; lors de l'apparition de l'institution de la dot, il excitait la cupidité des prétendants, qui trouvaient là le seul moyen de sortir d'une situation précaire (2) ; l'aisance matérielle s'accompagnait de l'émancipation de la gent fé-

(1) Pratique du reste courante dans toute la société grecque. Denys le Jeune avait épousé une des filles que son père eut de son second mariage avec la sœur de Dion, et ce dernier, en épousant la sœur de sa nièce, était devenu le beau-frère du jeune tyran.

(2) ANDREADÈS, *op. cit.*, p. 60, cite comme exemple illustratif le cas des fiancés des filles de Lysandre, que ceux-ci abandonnèrent quand ils apprirent que ce dernier en mourant ne laissait pas outre chose que sa gloire.

minine, dont, au dire des anciens, elle a largement profité (1).

Avant de lui jeter la pierre, il nous faudra tenir compte qu'à Sparte, cité militaire, le citoyen ne quittait le service qu'à l'âge de 60 ans ; que jusqu'à sa trentième année il lui fallait se sauver presque comme un voleur de la caserne pour goûter les joies du foyer ; que quand un contingent partait en expédition, s'il n'avait pas le bonheur d'avoir aussitôt raison de ses adversaires, il devait souvent soutenir des sièges homériques ; que Sparte — il faut lui rendre cette justice — ne cherchait pas seulement la quantité, il lui fallait surtout la qualité. C'est la raison pour laquelle elle obligeait les jeunes filles à participer sommairement vêtues aux exercices des garçons, pour acquérir la robustesse nécessaire à l'accomplissement de leur mission de donner de vigoureux citoyens à la patrie (2). L'État, par respect du principe, ira même jusqu'à couvrir de l'auréole de la légalité, la défaillance du mari complaisant au profit d'un rival plus heureux (3).

(1) Aristote, Polit. II, 6, 5, 8-9 remarque avec justesse qu'à Sparte la loi refrène les passions du sexe masculin et lâche la bride à l'autre.

(2) Sur les exercices des filles cf. Oligargue, Const. Laced. I, 4-5, et surtout ce curieux passage, *id.*, 5-6. sur l'attraction passionnelle que nous ne pouvons pas résister à la tentation de citer en entier dans toute la saveur que lui donne l'original :

" Ἐπεὶ γε μὴν γυνὴ πρὸς ἄνδρα ἔλθοι, ὁρῶν τοὺς ἄλλους τὸν πρῶτον τοῦ κρόνου ἀμέτρως ταῖς γυναῖξιν συνόντας καὶ τοῦτου τάναντία ἔγνω. ἔθηκε γὰρ αἰδεῖσθαι μὲν εἰσιόντα ὀφθῆναι, αἰδεῖσθαι δ' ἐξιόντα, οὕτω δὲ συνόντων πρῶτονότῳ μὲν ἀνάγκη σφῶν αὐτῶν ἔχειν, ἐρρωμενέστερα δὲ γίνεσθαι, εἴ τι βλάσται, οὕτω μᾶλλον ἢ εἰ διάκροισι ἀλλήλων εἶεν,,.

(3) „ Εἰ γε μέντοι συμβαίῃ γεραίῳ νέαν ἔχειν, ὁρῶν τοὺς τηλικούτους φυλάττοντας μάλιστα τὰς γυναῖκας, τάναντία καὶ τοῦτου ἐνόμισεν· τῷ γὰρ προσβύτῃ ἐποίησεν, ὁποῖου ἀνδρὸς σῶμά τε καὶ ψυχὴν ἀγαθεῖν, τοῦτον ἐπαγομένῳ τεκνοποιήσασθαι. εἰ δέ τις αὖ γυναικὶ μὲν συνοικεῖν μὴ βούλοιο, τέκνων δὲ ἀξιολόγων ἐπιθυμοίῃ, καὶ τοῦτω νόμον ἐποίησεν, ἥντινα εὐτεκνὼν καὶ γενναίαν ὀρίῃ, πείσαντα τὸν ἔχοντα ἐκ ταύτης τεκνοποιεῖσθαι,,. *id.* 7-9.

Gardons-nous pourtant de toute répugnance prématurée, car il nous faudra descendre encore un échelon : Nous faisons allusion à ce vice, si spécial, des mœurs antiques et moyennâgeuses, que la science nomme homophilie, sodomie, ou pédérastie. Préoccupés de donner un aperçu aussi exact que possible des mœurs et des institutions de l'antiquité, en vue de l'examen d'une doctrine politique, nous commettrions la plus grave erreur si, obéissant à des scrupules de décence, ou de moralité mal comprise, nous passions sous silence une institution qui eut une influence énorme sur les autres manifestations de la vie sociale des anciens. Nous disons *instituition* (1) et c'est comme telle qu'il faut le juger, comme nous le faisons pour d'autres, non moins éloignées de nos conceptions morales actuelles, telles que l'esclavage, la condition des femmes, l'exposition des nouveau-nés. etc.

Sur l'origine d'une pareille pratique nous n'aurions aucun intérêt à insister. Elle pourrait aisément s'expliquer par la vie en commun de rudes nomades se déplaçant en masses, plus ou moins fermées où les femmes faisaient totalement défaut, ou étaient en nombre insuffisant. Le problème consisterait plutôt à expliquer, comment une déviation de l'instinct sexuel s'érige en principe d'un contenu moral et intellectuel indiscuté, comme fut le cas chez les anciens Grecs, et chez eux seuls.

A entendre le Pausanias du Banquet (182*b*), on se croirait volontiers en présence d'un véritable système s'adaptant suivant les exigences du milieu dans lequel il se développe. Nous voyons par exemple chez des peuples d'es-

(1) Voir J. SYKOUTRI : « „ Πλάτωνος Συμπόσιον ” édition de l'Académie d'Athènes, 1934, Introduction, p. 39-65 ; Oligarque, Const. Lac. II, 14.

prit lourd et point loquaces la loi dictera uniformément « qu'il est beau d'être agréable à un amant ». Par contre, en Ionie et dans les autres pays, qui se trouvent sous la domination des Barbares, un pareil commerce est considéré comme infâme, dans le même esprit que celui qui proscriit la philosophie et l'athlétisme, car il n'est point de l'intérêt des tyrans qu'il se forme de grands liens d'amitié parmi leurs sujets ; le souvenir d'Harmodios et d'Aristogiton étant présent dans la mémoire de l'orateur. Heureusement, ce dernier nous offre un peu plus loin (183*d*) une consolation : « à mon avis, cela n'est pas si simple à expliquer, ainsi que je le disais plus haut ; mais suivant qu'elle se pratique bien elle est admissible, dans le cas contraire, elle est condamnable... il n'est pas non plus constant celui qui préfère le corps à l'âme, c'est un amant vulgaire (Pandêmos), puisque l'objet dont il est épris est changeant ; en effet, dès que la fleur du corps se fane, il abandonne la chose désirée et se sauve en volant » (1).

Si les propos d'un convive peuvent nous paraître suspects, la tradition vient nous confirmer le fait que ces liens unissaient des âmes d'élite dans une amitié profonde et sincère (2), puisque Solon en excluait les esclaves en leur interdisant l'accès aux gymnases, que seuls les nobles fréquentaient.

Mais pour apprécier l'âme il faut se méfier du corps ; ce serait pourtant nous tromper, car aux yeux des anciens le mot corps était pris dans la signification de personne (3) ; c'était avant la lettre, l'esprit sain dans un corps sain de

(1) „ Ἀμα γὰρ τῷ τοῦ σώματος ἔνθει λήγοντι, οὐκ ἐρᾷ, οἴχεται ἀποπτέμενος ».

(2) Plut. erot. 750 d. « L'amour au contact d'une âme noble et intelligente finit par l'amitié dans la vertu. »

(3) Eur. Hec. 301, „ τὸ σὸν σῶμα », ta personne.

Juvénal. Les exercices fortifient ce dernier, l'exemple développe l'autre. Aussi, l'amant était-il choisi par les parents avant de se voir confier une pareille tâche écrasante par les multiples exigences auxquelles il devait satisfaire. L'absence simultanée d'école et de famille (1) dans une cité comme Athènes ennoblissait la mission de ce subrogé tuteur et l'emportait par la conscience de l'importance de son rôle pédagogique, dans une sorte d'ivresse dionysiaque d'où toute sensualité était exclue. S'il s'agissait en effet aux yeux de ces nobles eupatrides, de satisfaire uniquement aux impérieuses exigences de l'instinct sexuel, les aulitrides étaient là. Mais cette solution était une question de tarification (2), où l'amour était absent. Plutarque nous le dira : « L'amour aphrodisiaque est vénal et ne coûte qu'une drachme... mais Vénus sans amour est comme la lune privée de la lumière du soleil (3). » La situation change alors, et nous pouvons aisément admettre que cet amour cérébral peut librement choisir son objet, qui peut, dans ces conditions, être même inanimé. Dans ce transport de l'âme ce qu'il faudrait le plus retenir serait, comme le remarque très justement M. Sykoutri, l'essence du sentiment qu'elle fait naître plutôt que la qualité de l'objet auquel elle cherche à s'unir (4).

Sous cet aspect l'amitié ne pouvait être que féconde. Elle excitait chez l'aîné l'esprit de sacrifice et l'abandon de

(1) Nous ne pouvons pas donner ce nom à cet assemblage politico-économique aux liens très lâches, où des enfants de plusieurs lits étaient élevés en commun par des femmes illettrées ou des esclaves.

(2) Aristote Constitution d'Athènes L, 3.

(3) Plut. Erot. 759f, 764d.

(4) *Op. cit.*, p. 47 note : « Dans la conception des anciens le sentiment primait sur l'objet, à l'inverse de l'enseignement chrétien, qui ne purifie l'instinct que suivant l'objet auquel il s'adresse : il n'examine pas si l'amour par lui-même est puissant, sincère, pur ; mais s'il est légitime. »

tout calcul inavouable, aux fins de présenter aux yeux étonnés du jeune éphèbe un exemple à suivre. Cette abnégation trouvait sa récompense dans la contemplation de la beauté plastique, de ce nu que les anciens divinisèrent, doublée d'une âme intelligente. Cette alliance de la beauté virile et de l'intelligence, bien supérieure aux yeux des anciens à la grâce féminine, reléguait la femme au second plan (1). Il ne s'agit pas ici d'émancipation, encore moins d'un retour à la forme du ménage d'Ischomachos (2), tant vantée comme progrès par certains féministes. A Sparte la femme a atteint un degré d'émancipation virtuellement intégral, dont elle a usé pour devenir banquier. A Athènes elle était empoisonnée par les petits soins du ménage, que le manque de confort rendait insupportables (3). Mais ni l'une ni l'autre ne surent captiver l'homme et empêcher la déviation de la tendresse qui leur était réservée. Socrate, citoyen parfait, fut un mari exécration. Il rentrait chez lui à des heures indues, et nous ajouterions volontiers dans un état d'ébriété, si nous pouvions distinguer chez lui l'extase, de l'ivresse. Certes, il avait à se plaindre du caractère difficile et de l'esprit obtus de sa femme, mais lui, qui pardonna à ses bourreaux, et respecta leur sentence, fut assez cruel pour empêcher sa femme de pleurer (4).

La vie des anciens les éloignait du foyer et les empêchait

(1) « D'où dépréciation de l'amour normal qui semblait dépourvu de valeur spirituelle. » L. ROBIN, *Banquet*, p. XLIV sq.

(2) Xen. Oec. VI 17, VII sq.

(3) « A Athènes surtout, les femmes des familles nobles, mariées ou non, étaient enfermées dans le gynécée, tout comme de nos jours, les femmes des peuples d'Orient. Elles ne recevaient aucune instruction et leur fréquentation n'offrait aucun charme. » PAPARRIGOPOULOS, *op. cit.* p. 611.

(4) Dans le Phédon Socrate éloigne sa femme pour mourir entouré seulement de ses disciples philosophes.

d'en savourer les douceurs : à Sparte par la discipline militaire ; à Athènes par le souci de la politique. Quand ils s'en aperçurent, il était trop tard pour relever le niveau intellectuel de leurs femmes délaissées, et ils durent recourir à l'importation en faisant du concubinat une institution.

Connaissant l'apport du christianisme dans le relèvement moral de la femme (1), nous serions tentés de nous demander dans quelle mesure la religion des anciens avait pu réagir (2). Le sentiment religieux chez les anciens reposait sur la crainte et revêtait par là un caractère superstitieux. Entre l'homme et le destin s'interposaient des dieux à demi humains dont il fallait redouter la colère. Les attributs de la divinité ne constituaient pas un caractère uniformément idéal, vers lequel il fallait s'élever. La poésie avait contribué à leur donner une forme variée et souvent contradictoire dans laquelle il est très difficile de faire la part de la conscience individuelle ou collective. S'appuyant sur l'anthropomorphisme spirituel, elle admettait parmi ces dieux la présence d'antagonismes de rivalités même, par les qualités et les défauts humains qu'elle leur reconnaissait. Une telle religion ne comportait ni dogmes ni représentants pour les enseigner. Ses prêtres bornaient leur intervention à l'accomplissement de certains rites, suivant un cérémonial consacré, où apparaissait le souci d'établir une « équi-

(1) « Il y a plus ni Juif, ni Grec, il n'y a plus ni esclave, ni libre, il n'y a plus ni homme ni femme, car tous vous êtes un en Jésus-Christ. » Galates III, 27, 28.

(2) « C'est pourquoi Dieu les a livrés à des passions infâmes : car leurs femmes ont changé l'usage naturel en celui qui est contre nature ; et de même les hommes, abandonnant l'usage naturel de la femme, se sont enflammés dans leurs désirs les uns pour les autres, commettant homme avec homme des choses infâmes. » Romains, I, 26, 27.

valence entre la chose offerte et la grâce à obtenir » (1). Il n'y avait donc rien à attendre de ce côté.

Dans l'œuvre civilisatrice, Sparte avait fait défaut ; pourtant aux yeux des détracteurs de la démocratie, elle constituait une heureuse exception dont il fallait suivre l'exemple. De l'autre côté, la démocratie ne fut pas plus heureuse, mais étant plus souple, elle a pu, tout en manquant son but, réaliser une œuvre méritoire qui a survécu à ses malheurs. Il y eut des excès des deux côtés, mais en sens inverse : A Sparte l'égalité dégénéra en une oligarchie au profit d'une poignée d'hommes et amena la décadence de la cité faute de citoyens pour la représenter. A Athènes, au contraire, ce fut la polyanthropie qui transforma le peuple, de roi qu'il était, en tyran, par l'impossibilité de faire sa juste part à chaque élément de la cité. Sparte, après avoir tiré le maximum de l'énergie du citoyen, paraissait l'avoir délaissé. Athènes, après avoir fait appel, au moment critique de son histoire, au patriotisme de ses fils, voulut par une conséquence logique leur assurer la plus grosse part possible des avantages que sa civilisation pouvait lui permettre de leur accorder. Ce souci assurément légitime, ne pouvait que lui faire grand honneur, mais dans l'application il devait se concilier deux conditions : a) ne pas étendre les avantages, par la sauvegarde des intérêts et des droits, d'une catégorie de citoyens, au détriment de ceux d'une autre catégorie ; b) savoir répandre le principe de la loi de 451/0 (2) à ses justes conséquences. La première consistait en une mesure de prudence, favorable à l'affermissement

(1) M. CROISSET, *La Civilisation Hellénique*, p. 21. Sur l'aspect moral de la religion grecque, lire la très suggestive petite brochure de G. MÉAUTIS : *Aspects ignorés de la Religion Grecque*, Paris 1925.

(2) Voir *infra*, p. 65.

de la paix sociale. La deuxième était une mesure politique, imposée par l'intérêt supérieur de la cité. Athènes les ignorait toutes deux ; il ne nous reste plus qu'à en enregistrer les conséquences.

La participation du peuple au pouvoir avait fait naître la conviction que toute collectivité était le meilleur juge de ses intérêts ; mais, le peuple étant le nombre, le gouvernement direct tournait forcément à l'avantage de la majorité. Nous avons déjà vu (1) que sous Périclès se produisit une sorte d'équilibre entre les besoins de l'État et les aspirations de l'individu (2). Il y eut même mieux : Pour soustraire la loi aux caprices d'une majorité aveugle, Périclès institua la *graphè paranomon* (3), qui ne fut autre chose que la première application du principe de l'examen de la constitutionnalité des lois. Le peuple en s'autolimitant trouvait un moyen capable de s'éviter les fautes et les erreurs, et permettait aux victimes de son excès de pouvoir « d'en appeler du *demos* au *demos* mieux informé » (4). A ce moment le peuple se passionnait pour des questions d'intérêt général et s'en remettait pour la solution de ses problèmes vitaux au paternalisme éclairé de ses chefs, alimenté par une opulente trésorerie. En application du fameux principe sur le loisir, il se voyait choyé par une suite de lois sociales, qui, en plus du nécessaire, lui assuraient le superflu. Pour permettre aux travailleurs de participer d'une façon effective au gouvernement de la cité, par dérogation

(1) Voir *supra*, p. 37 et 49.

(2) « Il y a eu des heures privilégiées où elle a réalisé la conciliation la plus heureuse des besoins de l'État et des aspirations de l'individu, sous la souveraineté de la loi qui « fait régner avec elle la raison, le νόμος, le λόγος, » Henri BERR préface in *Cité Grecque*, p. xix-xx.

(3) Action publique pour motion illégale.

(4) G. GLOTZ, *op. cit.*, p. 211.

au principe de la gratuité des fonctions, Périclès accorda des indemnités pour les membres de la Boulé et de l'Héliée (assemblée judiciaire). Il en résultait de trop gros avantages matériels attachés à la qualité de citoyen, pour que le peuple consentit à la laisser envahir (1). En 451/0 Périclès fit passer une loi suivant laquelle on n'était Athénien qu'à condition d'être né de père et de mère athéniens. Mais, au moment où Athènes ne prétendait pas à l'hégémonie et ambitionnait l'unification de la Grèce sous sa direction, il lui fallait laisser une place dans son sein à ses alliés, desquels elle tirait, sous forme de contribution, les 2/3 de ses revenus. Si sa fierté civique l'empêchait de leur ouvrir les cadres de sa cité agrandie, elle pouvait tout au moins respecter leur indépendance et éviter de faire naître dans leur esprit l'idée qu'elle les considérait comme de simples tributaires.

Il n'en fut rien pourtant ; non seulement elle leur ferma ses cadres, mais, pour mieux marquer sans doute sa prépondérance et se procurer une nouvelle source de revenus, elle les obligea à évoquer devant ses tribunaux toutes les affaires locales. Cette dernière mesure porta un coup fatal à la solidité de la confédération, autrement plus sérieux que l'emploi du trésor constitué à l'embellissement de la ville d'Athènes, que ses adversaires reprochaient à Périclès (2). A la première secousse ces liens fragiles vont se

(1) « Nés dans le pays de familles assimilées depuis longtemps, les métèques profitaient de toutes les occasions, et particulièrement de la facilité des mariages mixtes, pour se pousser dans la classe des citoyens. Il y avait trop d'avantages matériels attachés au droit de cité pour que le peuple consentit à laisser ainsi s'accroître le nombre des participants. » G. Glotz, *Cité Grecque*, p. 149.

(2) Malgré les reproches adressés à Périclès par ses adversaires et dont Plutarque se fait l'écho, il ne paraît pas que les villes alliées se soient op-

rompre et Athènes privée de ressources sera acculée à la faillite et deviendra incapable de nourrir la plus modeste ambition. Le peuple, entraîné par les démagogues, se retourne alors contre les riches, ou réputés tels, et leur demande de suppléer aux ressources manquantes par le moyen exceptionnel de l'eisphora (1). Toute velléité de résistance aurait entraîné la confiscation complète ; c'est la raison pour laquelle les possédants se laissent dépouiller par des confiscations partielles, jusqu'au jour où ils tombent à leur tour dans l'indigence (2).

A la faute politique vient s'ajouter l'erreur économique.

posées à l'emploi d'une partie du trésor pour la construction d'un temple en l'honneur de la déesse tutélaire des Athéniens. En 454, nous dit M. COLLIGNON ils obtiennent qu'un soixantième du tribut versé par les villes alliées à la caisse fédérale de Délos, à savoir une mine par talent, soit prélevé pas les hellénotames et remis aux mains des trésoriers de la déesse. Cette aparkhé (commencement) est régulièrement versée à dater de 454, et nul doute que les alliés ne l'aient consentie pour contribuer à l'édification d'un temple à Athéna, à la déesse qui avait donné aux Grecs la victoire sur les Perses » *op. cit.*, p. 41.

(1) L'absence d'impôt direct dans le système fiscal grec, privait le budget de toute évaluation stable quant à l'établissement de l'assiette de l'impôt. Les impôts indirects en effet, souples, commodes, productifs, par temps prospère surtout, offrent un caractère aléatoire, si l'on tient compte surtout de l'instabilité de la situation d'alors et de l'état de guerre perpétuel sous lequel vécurent les cités au ^v^e et ^{iv}^e siècle. Or, il arrivait que, juste au moment où des moins values s'accusaient, l'État faisait appel au moyen de l'eisphora à l'économie privée, alors que celle-ci se trouvait très éprouvée par les mêmes circonstances qui provoquaient le déficit du budget. Mais l'État, peu préoccupé de ce fait, fixait arbitrairement la part de chacun à cet impôt exceptionnel et, par le moyen fort ingénieux de l'antidosis, laissait au contribuable, estimé lésé, la possibilité de rejeter la charge sur autrui, s'il prouvait que ce dernier était plus à même de la supporter. Cf. *ur l'antidosis* : Xen. Oec. VII, 3, 5.

(2) « Le pourcentage de ceux qui ne possèdent rien s'accroît avec une effrayant régularité. Vers 431, ils étaient de 19 à 20.000, sur plus de 42.000 citoyens (45 % environ) ; vers 355, ils sont déjà les plus nombreux, une quarantaine d'année plus tard, ils sont 120.000 sur 21.000 (57 %). » G. GLOTZ, *Cité Grecque*, p. 367, et *Xen. Conv.*, IV, 29-33.

Il paraît surprenant en effet que les Athéniens ne se soient pas doutés un seul instant qu'en ruinant les riches ils diminuaient le revenu national, à un moment où, les ressources manquant, les dépenses, au lieu de diminuer, augmentaient au contraire. Andreadès (1) trouve l'explication dans la manie de nivellement chez les démagogues, en régime démocratique, qui leur fait trouver plus commode de ruiner les riches, plutôt que d'enrichir les pauvres, contrairement aux véritables chefs des partis populaires qui désirent « les riches plus riches et les pauvres moins pauvres » (2).

Les faits pourtant sont plus compliqués et ne comportent pas une seule explication. Entraînée dans une guerre sans issue, la cité resta sans ressources. Cette guerre, menée contre des frères, se trouvait par là dénuée d'idéal. Nous sommes loin de Salamine et de Platées. Au milieu de ses malheurs le peuple voyait les riches oligarques épier l'occasion pour s'entendre avec Sparte. Les théoriciens nous diront que la guerre profitait aux pauvres (il n'y avait pas de fournitures à ce moment-là) puisqu'ils touchaient toutes sortes d'indemnités, alors que les riches seuls supportaient les charges. Nous répondrions à leur observation que tout métier tant qu'il rapporte est profitable, hormis la guerre — surtout une guerre fratricide, privée de gloire — où l'on risque de laisser sa vie ou un membre de son corps ; que la guerre profitait plus encore aux riches, puisque gagnée, elle allait leur permettre d'affermir leur position de producteurs et de trouver au bout du compte cette nouvelle déesse qui venait de pénétrer dans le culte des cités : la monnaie d'or. On dirait qu'Athéna, offensée par se sacrilège d'avoir été

(1) *Op. cit.*, p. 461.

(2) Propos attribué à Gladstone par ANDREADÈS, *op. cit.*, p. 461 note 3.

privée de sa parure d'or que Phidias lui avait taillée, retirait sa tutelle de sa bonne ville, et pour punir les coupables elle transformait en fléau l'offrande dont elle avait été frustrée. C'est cet appât du gain mêlé au goût du luxe et provoqué par le contact avec les peuples d'orient, qui contribuera au développement de l'individualisme et relâchement du patriotisme.

Tout ceci explique l'animosité contre les riches (1) mais ne suffit pas à la justifier. Avec les progrès de la démocratie et le tirage au sort des magistrats, les riches se trouvaient mis en marge de la vie publique, faute d'une opposition constitutionnelle. Aucune contre-partie ne leur était offerte en compensation aux lourdes charges qu'ils supportaient. Les démagogues trop enclins à s'attirer les faveurs du peuple, avaient fait naître dans son esprit l'idée qu'il pouvait tout demander sans rien accorder. Aux indemnités si sagement établies par Périclès en vue de permettre la participation des travailleurs au gouvernement de la cité, les démagogues avaient substitué toutes sortes de secours qui éloignaient le citoyen du travail sans lui assurer une existence libre.

Il ne restait plus qu'un pas à faire pour saper l'existence même de la cité : L'activité des citoyens se détournant de l'intérêt commun, la cité aura recours pour se défendre aux mercenaires (2) Par là la seule justification du

(1) « Au lieu d'obtenir par la bonne entente une aisance commune, on en vient à ce degré d'insociabilité, que les possédants aimeraient mieux jeter leur avoir à la mer que de soulager les indigents, et que les plus dépourvus trouveraient moins de satisfaction à s'adjuger les biens des riches qu'à les en priver. » *Isocrate*, Archid. 129e, 130a.

(2) „ Ἡμεῖς δ' οὐδ' ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας αὐτῶν πλεονεξίας κινδυνεύειν ἀξιοῦμεν, ἀλλ' ἄρχειν μὲν ἀπάντων ζητοῦμεν, στρατεύεσθαι δ' οὐκ ἐθέλομεν, καὶ πόλεμον μὲν μικροῦ δεῖν πρὸς ἅπαντας ἀνθρώπους ἀναιρούμεθα, πρὸς δὲ

gouvernement direct disparaîtra. En effet, malgré les excès de la démocratie extrême, nous ne pouvons pas méconnaître l'aspect de grandeur morale de certaines séances de l'assemblée où le peuple, en connaissance de cause, décidait la guerre (1). Maintenant ce sera la politique des partis (2) qui alimentera les séances, jusqu'au jour où la parole sera donnée à Philippe.

A la mort de la cité s'arrête notre court exposé historique. Sparte formant la thèse, Athènes l'antithèse, il ne nous reste plus qu'à examiner la synthèse, en ouvrant la « République ».

τοῦτον οὐχ ἡμᾶς αὐτοὺς ἀσχοῦμεν, ἀλλ' ἀνθρώπους τοὺς μὲν ἀπόλιδας, τοὺς δ' αὐτομόλους, τοὺς δ' ἐκ τῶν ἄλλων κακουργιῶν συνερρηχότας, οἷς ὁπόσον τις διδῶν πλείω μισθόν, μετ' ἐκείνων ἐ' ἡμᾶς ἀκολουθοῦσιν,, Isocrate, de la Paix, 168b-c.

(1) „Τοσοῦτον δὲ χεῖρους ἐσμὲν τῶν προγόνων, οὐ μόνον τῶν εὐδοκίμησάντων ἀλλὰ καὶ τῶν μισθθέντων, ὅσον ἐκεῖνοι μὲν εἰ πολεμεῖν πρὸς τινὰς ψηφίσαιντο, μεττῆς οὔσης ἀργυρίου καὶ χρυσίου τῆς ἀκροπόλεως ὅμως ὑπὲρ τῶν δοξάντων τοῖς αὐτῶν σώμασιν ὥροντο δεῖν κινδυνεύειν, ἡμεῖς δ' εἰς τοσαύτην ἀπορίαν ἐληλυθότες καὶ τοσοῦτοι τὸ πλῆθος ὄντες ὥσπερ βασιλεῦς ὁ μέγας μιστωτοῖς χρώμεθα τοῖς στρατοπέδοις,, *id.*, d-e.

(2) « De ce que l'intérêt public les préoccupe moins il ne faudrait pas conclure qu'ils renoncent à la politique. Tant s'en faut. Il n'est pas nécessaire qu'une république ait de grands desseins, ni que la majorité des citoyens ne songent qu'au bien commun, pour que la lutte des opinions y soit vive. Les affaires du dehors alors même qu'on a renoncé aux vastes ambitions, n'en offrent pas moins une ample matière de discussions, surtout chez un peuple qui a le goût de la parole, quand d'ailleurs il s'est fait une habitude et un plaisir d'entendre sur tout sujet des harangues contradictoires... rien n'était plus propre à leur donner l'illusion d'une activité utile, alors même que ces discours ne se traduisaient pas en action. » M. Croiset, La Civilisation Hellénique, p. 162-163.

CHAPITRE III

LA RÉACTION

(PROLÉGOMÈNES)

Dans le chapitre précédent nous avons été amenés à conclure que la « République » se présentait comme une synthèse, par rapport aux deux formes politiques envisagées et respectivement représentées par Sparte et Athènes. Or, le mot « synthèse » dans le langage grec, signifie principalement « composition musicale ». Cette constatation est d'autant plus curieuse que ce dialogue platonicien a tout de l'allure d'une véritable symphonie (1).

Cette affirmation soulève naturellement deux objections : 1^o La musique est-elle un langage ? 2^o Peut-on faire de la musique avec de la prose ?

Pour Félicité de Lamennais (2) la musique est « un langage sans consonnes ». Nous ne connaissons malheureusement pas l'étendue du savoir en matière de musique de l'auteur des « Paroles d'un Croyant », mais ce distingué écrivain ne tient sûrement pas compte du rôle important que jouent dans la musique l'appareillage compliqué de la bat-

(1) M. A. DIÈS, Introduction à la République, p. xi, en établissant par des chiffres les rapports de symétrie existant entre les différentes parties de ce dialogue, voit bien la chose, mais il n'ose pas dire le mot, craignant sans doute les conséquences, et s'excuse, sans raison à notre avis, de recourir à cette sorte de pédantisme.

(2) Esquisse d'une Philosophie, t. III, cf. le Chapitre sur la Musique

terie ; les silences ; comme aussi la pratique très courante du renversement des archets pour toute la catégorie des instruments du quintette à cordes. Il y a un fait certain : toutes les formes du langage se trouvent représentés dans la musique y compris l'ironie qui est pourtant un jugement, et dont l'énoncé doit par conséquent se faire avec des mots ayant leur signification propre. Ce serait alors reconnaître aux sons une signification morale. Comme le remarque très justement le professeur Lavignac (1) ce n'est pas par un pur hasard que Beethoven ait choisi pour sa cinquième symphonie le ton d'ut mineur et pour sa troisième celui de mi bémol majeur, ainsi que pour les sept autres un ton approprié au sujet traité. L'expérience a déjà été faite et il serait très facile de la reprendre : il suffirait de substituer à la clé de sol, deuxième ligne, celle d'ut troisième ligne, et voilà la neuvième symphonie transposée un ton au-dessus. Sans tenir compte des protestations légitimes du quatuor vocal et des choristes, il y a des chances pour que le public se sauve de la salle. Nous voyons aussi Wagner insister sur la tonalité au début de ses préludes, comme dans le 1^{er} acte de la Walkyrie où, pendant plus de soixante mesures (2), il maintient le ton de ré. Mais toutes ces constatations ne suffisent point aux yeux de certains pour faire admettre que la musique soit un langage. Il s'agirait plutôt, d'après eux, de certaines formes, dont les Maîtres que nous étudions auraient entouré des situations ou des états d'âmes, que par une association d'idées nous sommes portés à considérer comme représentant ces situations et ces états mêmes.

(1) La Musique et les Musiciens.

(2) Nous citons de mémoire ; c'est la raison pour laquelle nous évitons de donner des précisions en ce qui concerne les autres parties de la tétralogie où ce système s'affirme par excellence.

Comment alors expliquer le caractère d'universalité que comportent ces formes ?

S'il s'agissait d'une combinaison architectonique de sons au sujet de laquelle le compositeur lui-même serait incapable de nous traduire ce qu'il a voulu exprimer, comment se fait-il alors que nous ayons un style dans la musique, non seulement individuel, mais aussi national ?

Ce n'est point un mystère, pour peu que l'on soit rompu aux choses de la musique, de reconnaître, dans une œuvre musicale, l'homme qui en est l'auteur. Quelques mesures nous suffisent à distinguer le génie d'un Mozart ou d'un Beethoven ; une phrase légèrement ondulée, presque sans intervalles, et voilà Claude de France ! Il ne s'agit point d'une simple réminiscence ; peu nombreux sont ceux qui peuvent se vanter d'avoir entendu toutes les œuvres de Mozart ; (il en existe à peu près 700) mais, à leurs yeux, il suffit d'avoir pénétré l'esprit de quelques-unes pour reconnaître avec certitude l'empreinte du Maître. Tout comme en littérature, si on vous lisait une page dans laquelle vous entendriez cette phrase : « Cela dit, méditons un peu » suivie d'une abondante floraison d'antithèses, il y a des nombreuses chances que vous soyez dans le vrai en affirmant que c'est du Victor Hugo. Tout ceci est encore vrai, mais la question n'est pas encore résolue. Si la musique est un langage, pourquoi ne pouvons-nous pas envoyer un pneumatique rédigé en cette langue pour prendre ou décommander un rendez-vous ? Il est vrai que nous ne pouvons pas envoyer un pneumatique, même si notre correspondant s'appelait Bach, auquel cas il nous serait facile d'écrire ce nom en notes. De même qu'un étranger venant pour la première fois en France et ne sachant que ces deux mots : « Bonjour et bonsoir » serait incapable de rédiger en fran-

çais un pneumatique, encore moins de lire le « Discours de la Méthode », un être qui n'aurait jamais mis les pieds dans une salle de concerts, ou ne connaîtrait ce qu'est une portée, serait incapable d'entendre une page de musique. Cela ne veut point dire que la Musique comme le français ne soit pas un langage. Seulement, alors que pour le français nous disposons de grammaires de dictionnaires, de choix de textes fixés dans l'espace devant nos yeux, que nous pouvons reprendre, autant de fois que nous le désirons, jusqu'à ce que nous en ayons pénétré le sens, la musique se déroule dans le temps (1) et il nous est impossible de prier le chef d'orchestre de reprendre une phrase que nous aurions mal saisie. C'est la raison pour laquelle la musique est restée jusqu'à nos jours l'apanage de fort peu d'initiés. Elle a bien sa grammaire, comme ses règles de syntaxe ; mais pour les bien connaître, il faudrait ne rien faire d'autre, que de les étudier pendant toute sa vie. Pourtant, comme pour les autres arts, la musique s'adresse à tout le monde et non seulement à ceux qui la créent ou la professent ; et de même qu'il n'est pas nécessaire de savoir manier le pinceau pour apprécier un tableau, il n'est pas indispensable de connaître les règles de l'harmonie ou du contrepoint pour goûter une composition. Comme il n'y a jamais mal sans bien, les progrès mécanique actuels en privant de leur gagne-pain une multitude de braves artistes (2), permirent de fixer sur la cire et distribuer à domicile la phrase musicale. Les possi-

(1) Nous parlons du Public auquel la musique, par principe, s'adresse comme moyen éducatif, et non pour les spécialistes qui disposent de textes, tout comme ceux qui étudient une œuvre littéraire.

(2) En 1929, ils étaient encore six mille pour la seule ville de Paris ; ils sont aujourd'hui trois à cents à trois cent cinquante à se disputer les rares places qui purent émerger du déluge que déclencha le cinéma parlant et la T. S. F.

bilités pour l'avenir deviennent par là immenses. L'État pourra facilement par ce moyen compléter l'éducation du peuple et exciter son intérêt pour les productions supérieures de l'esprit (1). La musique est par excellence la philosophie de la mesure (au sens large du mot) et c'est à ce titre qu'elle trouve une place dans notre exposé (2). Dans la hiérarchie intellectuelle elle vient après la poésie et la philosophie proprement dite, qu'elle ne fait que compléter. La force éducatrice de la musique, comme nous verrons par la

(1) Bien entendu cette éducation doit se faire avec méthode et elle doit être complétée par des brochures que l'on distribuerait aux enfants pour les initier petit à petit, en les emmenant des formes simples et récréatives aux formes sérieuses et élevées. Des postes devraient être installés dans les classes, et les programmes, uniformément établis pour des élèves du même âge, s'appliqueraient à des heures déterminées pour permettre le contrôle efficace des émissions. De cette façon et sans aucun effort, l'élève en quittant les bancs de la classe se trouverait en possessions de notions suffisantes pour apprécier les œuvres que son ignorance actuelle lui fait dédaigner. Pour les grands, il y a une réforme qui s'impose de toute urgence : Un arrêté préfectoral devrait autoriser l'emploi modéré du poste récepteur jusqu'à minuit. Il est absurde dans une ville lumière, comme Paris, par exemple, de vouloir imposer le silence à partir de 22 heures. Nous connaissons l'objection : dans les quartiers populaires, il y a des gens qui se lèvent de très bonne heure pour aller à leur travail. Ces gens-là se couchant de très tôt et pour respecter leur sommeil il faudrait imposer le silence à partir de 19 heures. Dans une ville comme Paris, personne ne peut se vanter d'être le dernier à se coucher ou le premier à se lever. Il faut établir une moyenne normale, autrement la vie serait impossible. Il se trouve justement que les meilleures émissions ont lieu le soir à partir de 20 heures jusqu'à minuit. La réforme que nous proposons viendrait compléter celle que les dernières lois sociales ont établie sur le loisir et pourrait à la rigueur se limiter à ces seuls jours.

(2) Nous pourrions à l'appui de notre thèse invoquer ici de multiples témoignages ; nous nous contentons de signaler, pour les lecteurs français surtout, ceux de M. le Président E. Herriot, ce musicien philosophe selon Platon ; de M. H. Bidou ; de M. Fl. Schmidt ; de M. E. Vuillermoz. Les comptes rendus de ces deux derniers surtout, pendant la saison des concerts, dans les journaux. *Le Temps* et *Excelsior* constituent des chefs-d'œuvre du genre.

suite, est immense ; c'est la raison pour laquelle elle occupe comme de droit une place importante dans le système pédagogique platonicien.

La réponse à la deuxième objection est plus facile.

Les anciens Grecs distinguaient deux sortes de mélodies : la mélodie de la Prose (1) et la mélodie Musicale. C'est de la première qu'est née la seconde. L'émotion qui résulte d'une idée morale ou d'une phrase bien cadencée, se traduit par une inflexion de la voix qui répond à la nature du sentiment provoquant physiologiquement une excitation musculaire. De là, la différence entre le cri de la douleur et le cri de la joie. Herbert Spencer a analysé minutieusement cette observation. En ce qui nous concerne, nous n'avons pas à pousser l'analyse plus loin et à établir une analogie entre la prose et la mélodie proprement dite. Nous aurons par la suite l'occasion (de souligner le fait en parlant du style et du choix des mots dans la « République ». Nous devons seulement ajouter, pour nous éviter toute répétition, que ce souci esthétique avait provoqué chez les rhéteurs et les sophistes certains abus. Ils négligeaient les idées au profit de la cadence des phrases (2). Mais tous ces détails sont insignifiants et ne mériteraient pas la peine d'attirer notre attention s'ils ne trouvaient pas chez Platon un emploi judicieux combiné avec l'exposition d'idées profondes et élevées que forment un ensemble harmonieux auquel nous attribuons le caractère de symphonie, dans l'acception moderne du

(1) Voir note p. 49.

(2) A titre illustratif nous pensons devoir citer quelques fragments de prose où le souci du choix des mots apparaît certain :

„ Δεῖν ἔφη Γοργίας, τὴν μὲν σπουδὴν διαφείρειν τῶν ἐναντίων γέλωτι, τὸν δὲ γέλωτα σπουδῇ. „Τὸ μὲν εἶναι ἀφανὲς, μὴ τυχόν τοῦ δοκεῖν. τὸ δὲ δοκεῖν ἀσθενές, μὴ τυλόν τοῦ εἶναι. Et ce passage d'Antiphon : „ Ἐν τῷ ἀδίκῳ ἀπολύται ὁτιώτερον ἀνὰ τὸ μὴ δίκαιως ἀπολέσαι. ”

mot. En effet, l'harmonie, comme la symphonie était inconnue des anciens Grecs, dont la musique demeurait attachée à la parole et ne s'éloignait guère de la mélodie. L'harmonie est une invention moderne ; elle ne remonte guère plus loin qu'à Gluck et qu'à Haydn, et elle prend sa signification concrète avec Mozart, pour devenir une véritable langue. Elle s'affirme dans la symphonie, qui est une sorte développée de la sonate. Autour d'un noyau d'idées se combinent des formes multiples dans un ensemble discipliné dont chaque partie trouve son expression et sa raison d'être dans l'idée maîtresse qu'elle prépare ou qu'elle commente. C'est sous cet aspect qu'il faut étudier la « République » si l'on veut se former (une opinion vraie, et porter un jugement en connaissance de cause. Enthousiasme déplacé, ou imagination malade, pourrait-on nous reprocher, que de chercher d'établir un parallélisme pompeux, alors que pour expliquer l'unité de la doctrine platonicienne, si elle existe, nous pourrions la comparer à la rigueur aux différentes pièces composant une mosaïque. Nous voilà maintenant bien embarrassés pour trouver un pendant à établir entre la forme concrète d'un système philosophique et les lignes fuyantes et éthérées de l'art des sons ! Heureusement pour nous, un poète, et non des moindres, vient à notre secours : ouvrons l'Avare de Molière, Acte I^{er}, scène V. Aux suggestions timides de Valère, Harpagon répond d'un ton sec en répétant à trois différentes reprises ces deux mots : « Sans dot ». L'émotion qui en résulte est intense ; on a l'impression qu'à la mélodie veloutée de la clarinette, représentée ici par Valère, s'oppose un tutti foudroyant de l'orchestre pour mieux marquer l'importance de tout un monde que cet avantage représente aux yeux de l'Avare. Je ne sais pas si je me trompe — ; le fait est qu'il y a très longtemps que

j'ai vu pour la première fois représenter l'*Avare* au Français — mais cette idée m'en est venue instinctivement au moment où j'achevais la première lecture de la « République ». Bonne ou mauvaise la suggestion n'en est pas moins sincère. Je pourrais ajouter d'autres exemples pris dans la littérature moderne ; mais que pourrait faire le nombre si le principe est contesté ? Changeons maintenant les rôles et à la place de Valère plaçons Aristote questionnant Platon : « Voyons Maître, l'abolition de la propriété ! » — « L'État » — « La communauté des femmes ! » — « L'État » — « Les Magistrats philosophes ! » — « L'État ». Comment pouvons-nous dans ces conditions ne pas penser à Molière ? Voilà comment on peut faire de la musique avec de la prose ; il ne nous reste plus maintenant pour conclure et mieux marquer l'interpénétration de la poésie et de la musique, qu'à dire comment on fait de la philosophie avec de la musique : à la place du mot « dot » ou du mot « État » mettez autant de fois un sol, fusionnez-les dans l'accord majestueux d'ut mineur, et vous aurez la cinquième symphonie de Beethoven, dite symphonie de La Destinée.



La doctrine politique de Platon se développe, dans trois dialogues : la « République », le « Politique », et les « Lois ». Avant d'en entreprendre l'analyse nous croyons indispensable de marquer pour chacun de ces dialogues la place qu'il occupe comme traité, dans l'acception moderne du mot. La « République » se présente à nos yeux comme étant un exposé des principes généraux de droit public. Le « Politique », pour sa première partie, est un dialogue scolaire à l'usage des élèves de l'Académie ; pour sa seconde, une intro-

duction au droit constitutionnel moderne. Les « Lois », cette fois-ci c'est Platon lui-même qui nous le dit, ce sont à la fois des institutions à la manière de Gaius, à l'usage des étudiants en Droit, en même temps qu'un livre indispensable à la formation intellectuelle de la jeunesse d'alors. Afin d'éviter toute répétition nous aurons l'occasion d'expliquer par la suite pourquoi nous attribuons un tel caractère aux ouvrages politiques de Platon. Après avoir exposé les principes essentiels de la doctrine politique du Maître, nous consacrerons une section spéciale dans le présent chapitre, à la critique qu'Aristote formula contre l'œuvre de son Maître. Ensuite, dans une troisième section, nous examinerons, subsidiairement, la politique sociale du Maître par rapport au Communisme. A cet effet nous avons pris comme base de comparaison le Marxisme que nous considérerons comme le système-type, quitte à le compléter par la suite par l'apport d'autres doctrines socialistes sur les points où la doctrine Platonicienne s'écarte du Marxisme. Et cela parce que le Marxisme, aux yeux de ses doctrinaires, se présente par excellence comme constituant le Socialisme Scientifique en opposition avec le Socialisme Utopique fondé par Platon.

Dans cet examen nous aurons à tenir compte de ces deux aspects : a) La doctrine platonicienne présente-t-elle en intention une affinité quelconque avec le Marxisme ? b) Dans sa réalisation se rapproche-t-elle du Communisme ? En d'autres termes nous aurons à examiner « l'animus », c'est-à-dire la disposition d'esprit de Platon en tant que doctrinaire, et le « Corpus » ou la partie constructive.

PREMIÈRE SECTION

LA DOCTRINE POLITIQUE DE PLATON

A part le style, la « République » se présente sous la forme d'un véritable traité. Bien entendu, elle ne débute pas comme nous le verrons tout à l'heure, par une définition abstraite ou une position vague du problème qu'elle se propose d'étudier ; mais à part cette particularité, elle satisfait aux plus austères exigences des théoriciens. Les citations abondent, et c'est là un des côtés les plus émouvants, étant donné qu'elle constitue le premier écrit du genre ayant vu le jour au ^{xxiii}^e siècle de notre ère. Ces citations sont des deux sortes : directes et indirectes. Nous appelons directes les fragments ou opinions d'auteurs que Platon cite dans le texte. Les indirectes sont des citations représentées par les personnages du dialogue, qui animent la discussion et permettent à l'exposé de se poursuivre. Bien entendu, ces personnages ont souvent aussi leur opinion propre et leur réaction, mais la plupart du temps ils sont censés représenter la thèse que Platon se propose de discuter. Parmi ces citations vivantes nous retenons la grande vedette du premier livre et le porte-parole de Calliclès du Gorgias, Thrasymaque ; ensuite « les deux frères » de Platon et Céphale qui ne représente pas à proprement parler une thèse, mais plutôt une situation et il est pris par Platon comme un symbole. La scène a lieu au Pirée, dans la demeure de Céphale et est censée se dérouler toute la nuit, malgré le fait que le premier livre qui relate les débuts de l'entretien fut écrit à une date antérieure. Ici Platon s'efface et nous ne le retrouvons

rons que quand nous aurons fermé la « République », au moment où nous entreprendrons l'examen de ses titres. Il nous est donc impossible de lui demander des explications sur sa thèse. Aucun plan (1), aucune introduction, si ce n'est que le titre : « la République ou de la justice, dialogue politique. » Devant le mutisme obstiné de Platon, nous demandons à Socrate de nous éclairer. Socrate s'exécute volontiers, mais quand il aura fini, la question demeurera dans toute sa perplexité primitive. Dans ces conditions, il ne nous reste qu'un seul moyen : lire entre les lignes. Ce moyen, pourtant, présente certains avantages, mais il offre aussi pas mal d'inconvénients : en faisant appel à l'élément subjectif, il accentue le caractère souple de la doctrine, mais, d'un autre côté, il ne permet toujours pas à l'explication proposée de s'imposer (2). Comme nous n'avons pas le choix des moyens, nous avons pensé devoir en avertir le lecteur au seuil (3) de notre exposé, pour qu'il puisse juger en connaissance de cause. La variété dans l'interprétation des doctrines d'un Platon ou d'un Aristote serait due, d'après M. G. Rodier, au fait que leur pensée « a des profondeurs qu'eux-mêmes n'ont pas aperçues ».

Platon nous dit (Rep. 369 *b*) que l'individu, dans l'impossibilité de se suffire à lui-même, descend dans la Cité et

(1) Nous ne parlons pas de la forme de l'exposé qui comporte un plan exquis, dans son unité, et que M. A. DIÈS a relevé dans son Introduction à la « République », p. cXLVII-CLI, mais de sa doctrine politique.

(2) P. TANNERY en signale le danger par cette remarque : « ... Il faut avouer que l'œuvre de Platon est infiniment plus suggestive que dogmatique et que les platonisants modernes ne se sont pas plus mis d'accord que les anciens. En cherchant à coordonner les éléments de la doctrine du Maître et à en faire un tout systématique, on n'a guère évité la difficulté de ne pas y introduire des idées personnelles ou préconçues ». *Encyclopédie*, p. 1067, rubr. Platon.

(3) Nous disons « seuil », car, malgré l'étendue de deux chapitres précédents, ceux-ci ne constituent qu'une simple introduction.

s'associe aux autres hommes, seule condition pour satisfaire à la multiplicité de ses besoins. Au fur et à mesure que le nombre d'individus augmente, leurs rapports mutuels se compliquent et la nécessité de l'établissement d'une règle de conduite s'impose. Quelle sera la nature et l'étendue de cette règle ? Voilà la question que Platon pose dès le début de la « République » par l'examen de cette vertu éminemment sociale qu'est la justice.

Cet examen est conduit d'une façon naturelle au milieu des discussions, dont Socrate nous conte les péripéties : j'étais descendu hier au Pirée avec Glaucon, fils d'Ariston (que vous connaissez, a l'air de nous dire Socrate) pour faire ma prière à la déesse et voir la fête. Après avoir fait notre prière et vu la cérémonie, nous reprenions le chemin du retour, lorsque Polémarque, fils de Céphale, nous ayant aperçus de loin envoya son jeune esclave pour nous prier de l'attendre. Polémarque vint nous chercher et nous emmena chez lui, où se trouvait une foule d'amis. Son père me reçut les bras ouverts, tout en se plaignant de ne pas me voir assez souvent, ainsi qu'il l'eût désiré. Socrate demande alors à Céphale des nouvelles de sa santé et de la manière dont il supportait sa visible vieillesse. Le vieillard répond d'un air calme et rassuré qu'il supportait allègrement sa situation d'homme âgé, ayant eu le bonheur de bien gérer sa fortune et par là d'accomplir fidèlement ses obligations, qui consistaient à accorder à chacun ce qui lui était dû. Là-dessus, l'incorrigible Socrate pose la question : « La justice consiste-t-elle simplement à dire la vérité et à rendre à chacun ce que nous avons reçu, ou tout ceci dépend-il plutôt des circonstances ? comme par exemple, si quelqu'un après avoir confié ses armes à un ami, les lui réclamait étant devenu fou, tout le monde serait d'accord pour reconnaître

qu'il ne faudrait pas les lui rendre et que celui qui le ferait ne serait pas juste, comme il ne le serait pas également s'il lui disait la vérité dans l'état où il est. » (Rep. 331 c). Question embarrassante, qui renferme à elle seule tout le dialogue. Céphale, trop faible pour soutenir la discussion, se retire achever son sacrifice, et laisse à son fils Polémarque le soin de continuer l'entretien. La discussion se poursuivait lentement et allait porter sur l'examen de la nature de la justice, lorsque Thrasymaque intervint dans l'entretien et poussé par Socrate déclara que la justice est l'intérêt du gouvernement établi, c'est-à-dire du plus fort. (Rep. 339 a). « Que si l'on blâme l'injustice, ce n'est pas qu'on craigne de la commettre, mais plutôt de la subir » (Rep. 344 c).

Socrate réfute la thèse de Thrasymaque qui se rapproche de celle de Calliclès du Gorgias (483 a-c) mais à la fin du premier livre il constate que la question n'est pas résolue : « Je n'ai rien appris de tout cet entretien dit-il, car ne sachant pas ce que c'est que la justice, comment pourrais-je savoir si c'est une vertu ou non et si celui qui la possède est heureux ou malheureux. » L'examen est alors repris dans le deuxième livre. La justice est considérée tour à tour, dans sa genèse, comme un pis-aller, et pour elle-même. Socrate propose alors de porter la recherche sur l'essence de la justice, de l'individu, à la cité, comme sur un tableau plus grand où la lecture serait plus facile. « Jetons donc par la pensée les fondements de la cité. Nos besoins lui donneront par la suite sa forme adéquate » (369 c). La répartition des tâches entraîne l'extension de la cité primitive et la nécessité de recourir à la guerre pour agrandir le pays aux dépens de celui des voisins, ou le préserver de leurs attaques. « Ne disons point encore si la guerre est un mal ou un bien, mais seulement que nous avons découvert ses origines » (373 e).

Pour la garde de la cité il faudra alors créer un corps de gardiens. Leur rôle important exige la présence en eux de qualités opposées : du courage et de la douceur ; ils seront comme des chiens de garde, qui sont doux avec ceux qu'ils connaissent et tout le contraire à l'égard de ceux qu'ils ne connaissent pas. Leur formation fera l'objet d'une éducation spéciale qui aura pour but de développer leur esprit par la musique et leur corps par la gymnastique. On choisira, par un triage rationnel, les œuvres littéraires et les airs propres à former leur caractère (376-412) dans l'harmonieux mélange du courage et de la sagesse. A ces soldats il faudra donner des chefs ; on les choisira de cette façon : « Ainsi, comme je le disais tout à l'heure, il faut chercher ceux qui sont les plus fidèles observateurs de la maxime qu'on doit faire tout ce qu'on regarde comme le plus avantageux à l'État, les éprouver dès l'enfance, en les mettant dans les circonstances où ils pourraient le plus facilement oublier cette maxime et se laisser tromper, choisir à l'exclusion des autres celui qui la conservera dans sa mémoire et qu'il sera difficile de tromper, et rejeter tout autre : n'est-ce pas ? — G. Oui. — S. Les soumettre ensuite à l'épreuve des travaux, des douleurs, des combats, et voir comment ils la soutiendront. — G. Fort bien. — S. Enfin les mettre aux prises avec le troisième genre d'illusion ou l'enchantement, et de même qu'on expose les jeunes chevaux au bruit et au tumulte pour voir s'ils sont craintifs, transporter les guerriers, pendant qu'ils sont jeunes, au milieu d'objets terribles ou séduisants, pour éprouver avec plus de soin qu'on n'éprouve l'or par le feu, si dans toutes ces circonstances, ils résistent au charme et gardent la belle attitude de la vertu, si toujours attentifs à veiller sur eux-mêmes et fidèles au culte de la musique, dont ils ont reçu les leçons, ils

montrent dans toute leur conduite une âme réglée selon les lois du rythme et de l'harmonie, s'ils sont tels enfin qu'ils doivent être pour rendre les plus grands services à eux-mêmes et à l'État. Celui qui dans l'enfance, dans l'âge viril, aura passé par toutes ces épreuves et en sera sorti pur, il faut l'établir chef et gardien de l'État ; il faut le combler d'honneurs pendant sa vie, et après sa mort, lui ériger le tombeau et les autres monuments qui peuvent le plus illustrer sa mémoire. Celui qui n'a pas ce mérite, il faut bien se garder de le choisir. Voilà, mon cher Glaucon, pour donner un modèle sans entrer dans les détails, comment nous devons choisir et établir les magistrats et les gardiens de l'État. — G. Je suis de ton avis. — S. Le titre de gardiens de l'État et de gardiens parfaits n'est-il pas le plus juste et le plus vrai qu'on puisse appliquer à ces hommes tant à l'égard des ennemis de l'extérieur que des faux amis de l'intérieur, puisqu'ils ôteront aux uns la volonté, aux autres le pouvoir de lui nuire ? Et ne faut-il pas l'enlever aux jeunes guerriers pour leur donner celui d'instruments auxiliaires de la pensée des magistrats ? — G. Il me le semble du moins. »

« — S. Maintenant comment nous y prendre avec l'un de ces mensonges nécessaires dont nous avons parlé et qui a som importance ? Comment persuader surtout les magistrats eux-mêmes ou du moins les autres citoyens ? — G. Quel est ce mensonge ? — S. Rien de nouveau ; il a pris naissance en Phénicie, c'est quelque chose qui est arrivé jadis en plusieurs endroits, comme les poètes le disent et l'ont fait croire, mais qui n'est point arrivée de nos jours et peut-être n'arrivera jamais ; quelque chose de bien difficile à persuader. — G. Que tu as de peine à nous dire ce que c'est ! — S. Tu verras que ce n'est pas sans raison que je crains de parler, une fois que je te l'aurai dit. — G. Dis et ne

crains rien. — S. Je vais le dire : mais en vérité, je ne sais où prendre la hardiesse et les expressions dont j'ai besoin. Je tâcherai d'abord de persuader aux magistrats et aux guerriers, ensuite au reste des citoyens que cette éducation et tous les soins que nous leur avons donnés sont comme autant de songes ; qu'ils croient les avoir reçus et en avoir éprouvé le bienfait ; qu'en réalité, ils ont été élevés et formés dans le sein de la terre, eux, leurs armes et tout ce qui leur appartient ; qu'après les avoir formés, la terre, leur mère, les a mis au jour ; qu'ainsi ils doivent regarder la terre qu'ils habitent comme leur mère et leur nourrice, la défendre contre quiconque oserait l'attaquer, et traiter les autres citoyens comme leurs frères, sortis comme eux du sein de la terre. — G. Ce n'est pas sans cause que tu as hésité si longtemps à nous conter cette fable. — S. J'en conviens. Mais puisque j'ai commencé, écoute le reste. Vous tous qui faites partie de l'État, vous êtes frères, leur dirai-je en continuant cette fiction ; mais le dieu qui vous a formés, a fait entrer l'or dans la composition de ceux d'entre vous qui sont propres à gouverner les autres. Aussi sont-ils les plus précieux. Il a mêlé l'argent dans la formation des guerriers ; le fer et l'airain dans celle des laboureurs et des autres artisans. Puisque donc vous avez tous une origine commune, vous aurez pour l'ordinaire des enfants qui vous ressembleront. Mais il pourra se faire quelquefois que l'or produise une génération d'argent, et l'argent une génération d'or, et que la même chose arrive pour les deux autres métaux à l'égard l'un de l'autre. Or, ce dieu ordonne aux magistrats, avant tout et de la manière la plus spéciale, de prendre garde au métal qui se trouvera mêlé à l'âme de chaque enfant, et si leurs propres enfants ont quelque mélange de fer ou d'airain, le dieu veut absolument qu'ils soient sans

pitié pour eux, qu'ils ne leur fassent pas plus d'honneur qu'il ne convient à leur nature et qu'ils les relèguent dans la classe des artisans ou des laboureurs. Il veut en même temps que si ces derniers ont des enfants qui viennent au monde avec une veine d'or ou d'argent, on élève ceux-là au rang de magistrats, ceux-ci au rang de guerriers, parce qu'il y a un oracle qui dit que la république périra lorsqu'elle sera gouvernée par le fer ou par l'airain. Sais-tu quelque moyen de les faire croire à cette fable ? — G. Je n'en vois aucun pour ceux dont tu parles, mais pour leurs enfants, leurs petits-enfants et ceux qui naîtront par la suite. — S. Cela nous suffira pour leur inspirer encore plus l'amour de leur patrie et de leurs concitoyens ; je comprends à peu près ce que tu veux dire.

« *Que cette invention ait donc tout le succès qu'il plaira à la Renommée de lui donner.* Pour nous, armons à présent ces fils de la terre, et faisons-les avancer sous la conduite de leurs chefs. Qu'ils s'approchent et qu'ils choisissent dans notre État un lieu pour camper, où ils soient le mieux à portée de réprimer les séditions du dedans et de repousser les attaques du dehors, si l'ennemi vient comme un loup fondre sur le troupeau. Qu'après avoir assis leur camp, et fait des sacrifices à qui il convient, ils dressent pour eux des tentes : n'est-ce pas ? — G. Sans doute. — S. Telles qu'elles puissent les garantir du froid et du chaud. — G. Sans contredit, car tu parles apparemment de leurs habitations. — S. Oui, d'habitations de guerriers et non de banquiers. — G. Quelle différence y mets-tu ? — S. Je vais tâcher de te l'expliquer. Rien ne serait plus triste et plus honteux pour des bergers que de nourrir, pour les aider dans la garde de leurs troupeaux, des chiens que l'intempérance, la faim ou quelque autre appétit désordonné porterait à nuire aux bre-

bis et à devenir loups, de chiens qu'ils devraient être. — G. Cela serait fort triste assurément. — S. Prenons donc toutes les précautions possibles pour que nos guerriers ne fassent pas de même à l'égard des autres citoyens, d'autant plus qu'ils ont la force en main ; prenons garde qu'au lieu d'être leurs défenseurs et leurs protecteurs, ils ne deviennent leurs maîtres et leurs tyrans. — G. Il faut y prendre garde. — S. Mais la meilleure manière de prévenir ce danger, n'est-ce pas de leur donner une bonne éducation ? — G. Ils l'ont déjà reçue. — S. Je ne voudrais pas encore l'affirmer, mon cher Glaucon, mais ce que j'ose affirmer, comme nous le disions tout à l'heure, c'est qu'il faut qu'ils aient reçu une bonne éducation, quelle qu'elle soit, pour obtenir le point le plus important, qui est d'avoir de la douceur entre eux et dans leurs rapports avec ceux qu'ils sont chargés de défendre. — G. Bien. — S. Outre cette éducation, tout homme sensé reconnaîtra qu'il faut leur donner des habitations et une fortune qui ne les empêche pas d'être d'excellents gardiens et ne les porte point à nuire à leurs concitoyens. — G. Il aura raison. — S. Vois si pour être tels, ils doivent vivre et se loger comme je vais dire. Je veux premièrement qu'aucun d'eux ne possède rien en propre, à moins que cela ne soit absolument nécessaire ; ensuite qu'ils n'aient ni maison, ni magasin où tout le monde ne puisse entrer ; que relativement à la nourriture indispensable à des guerriers sobres et courageux, ils s'imposent l'obligation de n'en recevoir des autres citoyens, comme salaire de leurs services, ni plus ni moins qu'il ne leur en faut pour les besoins de l'année ; qu'ils mangent à des tables communes, et qu'ils vivent ensemble comme des guerriers au camp. Je veux aussi qu'on leur dise qu'ils ont dans leur âme quelque chose de divin et qu'ils n'ont pas besoin de ce qui vient des hommes ; que la

religion ne permet pas de souiller la possession du métal divin par l'alliage du métal humain ; que celui qu'ils possèdent en eux est pur, tandis que celui qui circule parmi les hommes a été profané par de nombreuses impiétés ; qu'ainsi entre tous les citoyens, ils sont les seuls à qui il n'est pas permis de manier, même de toucher l'or ou l'argent, d'habiter sous le même toit que ces métaux, d'en couvrir leurs vêtements et de boire dans des coupes d'or ou d'argent ; que c'est l'unique moyen d'assurer leur salut et celui de l'État ; que dès qu'ils auront en propre des terres, des maisons, de l'argent, alors, de gardiens qu'ils sont, ils deviendront économes et laboureurs ; de défenseurs de l'État, ses ennemis et ses tyrans ; qu'ils passeront leur vie à se haïr mutuellement, à se dresser des embûches les uns aux autres, qu'ils auront plus à craindre des ennemis du dedans que de ceux du dehors et qu'ils courront à grands pas vers leur ruine, eux et la république. Voilà les raisons qui m'ont engagé à régler ainsi le logement des guerriers et tout ce qui doit leur appartenir. En ferons-nous une loi ou non ? — G. Très volontiers (1). »

Adimante s'inquiète alors du sort réservé aux chefs et aux guerriers, mais il s'attire cette réponse de la part de Socrate :

« Oui, ajoute que leur solde ne consiste que dans la nourriture et qu'ils n'ont pas outre cela une paye comme les troupes ordinaires, ce qui ne leur permet ni de voyager pour leur plaisir, ni de faire des présents à des courtisanes, ni de se laisser aller à la dépense comme les hommes qui ont la réputation d'être heureux. Voilà des chefs d'accusation que tu omets avec beaucoup d'autres semblables. — A. Ajoute-

(1) Traduction A. BASTIEN.

les, si tu veux, à ceux que j'ai déjà établis. — S. Tu demandes ce que je répondrai ? — A. Oui. — S. Sans nous écarter de la route que nous avons suivie jusqu'ici, nous trouverons, je pense ce qu'il faut répondre. D'abord, dirons-nous, il serait possible que la condition des guerriers, telle qu'elle est, fût très heureuse ; mais, au reste, *nous fondons un Elal, non pour qu'une classe particulière de citoyens soit éminemment heureuse, mais pour que l'Elal tout entier soit aussi heureux que possible*, persuadés que c'est dans un État comme le nôtre que nous aurions le plus de chances de rencontrer la justice, et que nous ne trouverions que l'injustice dans un État mal constitué, et qu'ainsi, après avoir examiné l'un et l'autre, nous pourrions nous prononcer sur ce que nous cherchons depuis longtemps. Or, maintenant *c'est l'Elal heureux que nous croyons former sans faire acception de personne et sans y comprendre seulement un petit nombre de citoyens, mais nous avons en vue l'Etat tout entier* ; bientôt nous examinerons l'État fondé sur un principe contraire. Si nous étions occupés à peindre des statues et que quelqu'un vint nous objecter que nous n'employons pas les plus belles couleurs pour peindre les plus belles parties du corps et que nous peignons les yeux, cette beauté suprême du corps, non avec de la pourpre, mais avec du noir, nous croirions avoir bien répondu à ce censeur en lui disant : « Mon ami, ne crois pas que nous devions peindre les yeux si beaux que ce ne soient plus des yeux, et faire de même pour les autres parties du corps, mais examine plutôt si, en donnant à chaque partie la couleur qui lui convient, nous produisons un bel ensemble. C'est la même chose ici : ne nous force pas d'attacher à la condition des gardiens un bonheur qui en fera tout autre chose que des gardiens. Nous pourrions, si nous voulions, donner à nos laboureurs, des robes traînantes, les couvrir d'or et ne les

faire travailler à la terre que pour leur plaisir. Nous pourrions étendre mollement le potier auprès de son foyer, le faire boire et manger, arrêter sa roue jusqu'à ce qu'il lui plaise de reprendre son travail, et rendre heureuses de la même manière toutes les classes de citoyens, afin que tout l'État fût dans la joie. Garde pour toi les conseils ; si nous les écoutions, la laboureur cesserait d'être laboureur, le potier d'être potier, et l'on verrait disparaître toutes les conditions dont l'ensemble forme l'État. Encore les autres métiers ont peu d'importance : *que les cordonniers deviennent mauvais, qu'ils se gâtent ou qu'ils se fassent passer pour cordonniers, sans l'être, il n'en résultera pas un grand dommage pour l'Etat. Mais si les gardiens des lois et de l'Etat ne le sont que de nom, tu vois aussitôt qu'ils entraînent l'Etat entier à sa ruine, et que seuls ils ont le talent de lui donner une bonne administration et le bonheur.* Si donc nous formons de vrais gardiens de l'État, des gardiens tout à fait incapables de lui nuire, et que celui qui parle ainsi en fasse des laboureurs et comme d'heureux convives dans une panégyrie et non pas des citoyens, il aurait en vue autre chose qu'un État. Voyons donc si, en instituant les gardiens de l'État, nous avons en vue de leur donner la plus grande somme de bonheur possible, ou si notre objet n'est pas de la donner à l'État tout entier, s'il ne faut pas employer la force et la persuasion auprès de ses guerriers défenseurs et gardiens de la patrie ainsi qu'auprès de tous les autres citoyens, afin qu'ils remplissent de leur mieux les fonctions dont ils sont chargés, et, lorsque l'Etat aura pris son accroissement avec une sage administration, ne laisser chaque classe prendre au bonheur public que la part que lui assigne la nature. — A. Ce que tu me dis me paraît fort sensé. »

Quelle sera la limite de l'État ainsi constitué ? Cette

limite peut être variable, pour autant que la condition de son unité est respectée (423 B — C) Au-delà de cette limite on doit renoncer à toute idée d'agrandissement. « — Socrate: Ainsi nous prescrirons à nos magistrats de veiller avec le plus grand soin à ce que l'État ne paraisse ni grand ni petit, mais à ce qu'il tienne un juste milieu et soit toujours un. —

A. Ceci n'est pas de grande importance. — S. Il y avait moins d'importance encore à leur recommander plus haut de renvoyer dans une autre condition le fils dégénéré du guerrier et d'élever au rang de gardien l'enfant bien doué qui serait né dans une classe inférieure. Nous voulions leur faire entendre qu'il faut donner à chaque citoyen la tâche unique à laquelle la nature l'a destiné, afin que chacun s'acquittant de l'emploi qui lui convient soit un, absolument un, et qu'ainsi l'État tout entier soit un, absolument un. —

A. En effet, ce point est encore moins important que l'autre. — S. Tout ce que nous leur prescrivons ici, mon cher Adimante, n'est pas aussi important qu'on pourrait se l'imaginer : ce n'est rien ; il ne s'agit que d'observer un point, le seul important, ou plutôt le seul qui suffise. — A. Quel est ce point ? — S. L'éducation de l'enfance et de la jeunesse : si les jeunes gens bien élevés deviennent des hommes accomplis, ils verront aisément par eux-mêmes l'importance de tous ces points et de bien d'autres que nous omettons ici, la propriété des femmes, les mariages et la procréation des enfants, toutes choses qui selon le proverbe, doivent être aussi communes que possible entre amis. — A. Ce sera parfaitement bien. — S. Si une fois l'État a reçu une bonne impulsion et qu'il ait bien commencé, il va toujours s'agrandissant comme le cercle. Un bon système d'éducation et d'instruction conservé dans ce qu'il a d'excellent, fait d'heureux naturels, et, à leur tour ces excellents naturels, grâce

à l'éducation qu'ils ont reçue, deviennent meilleurs que ceux qui les ont précédés, sous divers rapports et entre autres sous celui de la procréation, comme cela arrive dans les autres animaux. »

Socrate passe après à l'examen de la justice dans la cité et il constate qu'elle réside essentiellement dans l'harmonie des rapports entre les trois classes qui la composent, (434 C — 435 B) point essentiel malgré le caractère secondaire qu'il paraît lui attribuer à 423 D. Ce point acquis, la recherche de la justice passera de la cité chez l'homme pour aboutir à la conclusion que la justice réside également dans l'harmonie des trois puissances de l'individu.

« Socrate. Nous voyons donc maintenant tout à fait réalisé ce qui d'abord ne nous apparaissait que comme un rêve ; nous jetions à peine les fondements de notre État qu'un dieu nous a fait rencontrer comme par hasard le commencement et comme un modèle de la justice. — G. Oui vraiment. — S. Ainsi, mon cher Glaucon, nous tracions l'image de la justice, et c'est pour cela que nous avons réussi, lorsque nous exigeons que celui qui était né pour être cordonnier, charpentier ou tout autre artisan, fit bien son métier et ne se mêlât point d'autre chose. — G. Evidemment. — S. En effet, la justice était quelque chose de semblable, à cela près qu'elle ne s'arrête point aux actions extérieures de l'homme et qu'elle en règle l'intérieur pour lui-même et pour ses devoirs, ne permettant à aucune des parties de l'âme de faire quelque chose qui lui soit étranger ni d'empiéter sur leurs fonctions réciproques. Elle veut que l'homme, après avoir bien déterminé à chacune les fonctions qui lui sont propres, après avoir pris le commandement de lui-même, après avoir établi en soi l'ordre et la concorde, *mis entre elles un accord parfait comme entre les trois tons extrêmes de l'harmonie, l'oc-*

tave, la basse et la quinte, et les autres intermédiaires, s'il en existe, et lié ensemble tous les éléments qui la composent, de manière à ce que malgré leur diversité, il soit un, mesuré, plein d'harmonie ; elle veut, dis-je, qu'alors seulement l'homme commence à agir, soit qu'il déploie son activité dans l'acquisition des richesses, dans les affaires publiques ou dans les rapports de la vie privée ; elle veut que toujours il juge et nomme juste et belle toute action qui fait naître et qui entretient en lui ce bel ordre, qu'il donne le nom de prudence à la science qui dirige cette action, et qu'au contraire il appelle injuste l'action qui détruit toujours cet ordre, et ignorance l'opinion qui préside à une semblable action. — G. Mon cher Socrate, rien de plus vrai que ce que tu dis. — S. Soit ; si nous disions que nous avons trouvé ce que c'est qu'un homme juste, un État juste, et en quoi consiste la justice qui est dans l'un et dans l'autre, il me semble qu'on ne pourrait pas dire que nous nous sommes trompés beaucoup. — G. Certainement non. — S. Disons-nous que nous ne nous sommes point trompés ? — G. Nous le dirons. »

Après un rapide examen, par opposition, de la nature de l'injustice, l'analogie existant entre les formes de l'âme et celles des gouvernements est fixée en ces termes :

« De la hauteur où la suite de cet entretien nous a conduits, il me semble apercevoir que la forme de la vertu est une, et que les formes du vice sont sans nombre, mais qu'il en est quatre dignes d'appeler notre attention. — G. Que veux-tu dire ? — S. Il se peut bien que l'âme ait autant de formes qu'il y a d'espèces de gouvernements. — G. Combien en comptes-tu ? — S. Cinq de part et d'autre. — G. Nomme-les. — S. Je dis d'abord que la forme de gouvernement que nous venons d'exposer est une, mais qu'on peut lui donner deux noms. Si parmi les magistrats un seul gouverne, on

appellera le gouvernement monarchie, et si l'autorité est partagée entre plusieurs, on l'appellera aristocratie. — G. Bien. — S. Je dis qu'il n'y a ici qu'une seule forme de gouvernement. *Qu'importe en effet qu'il soit entre les mains de plusieurs ou entre les mains d'un seul ? Rien ne sera changé aux lois fondamentales de l'Etat, tant qu'ils maintiendront en vigueur les principes d'éducation et d'instruction que nous avons établis.* — G. Il n'y a pas d'apparence. »

Au début du livre V Socrate allait continuer l'examen des formes viciées de gouvernement, mais ses interlocuteurs, intrigués par l'allusion imprévue que Socrate fit sur la question de la communauté des femmes et des enfants (424 A) l'accusent de vouloir glisser sur la difficulté et ils le forcent de s'expliquer. Socrate entreprend courageusement de satisfaire au désir de ses interlocuteurs, mais avant de répondre il porte l'examen sur la question de savoir si la nature de la femme lui permet l'exercice de certaines fonctions étatiques réservées ordinairement aux hommes : « *Il n'est point dans un Etat (dit-il) de fonction exclusivement affectée à l'homme ou à la femme, à raison de leur sexe ; mais les facultés sont également partagées entre les deux sexes.* La nature a donné à la femme aussi bien qu'à l'homme une part dans toutes les fonctions, de manière cependant que la femme est toujours inférieure à l'homme. — G. Certainement. — S. Assignons-nous donc aux hommes toutes les fonctions de l'État, sans en laisser aucune aux femmes ? — G. Quelle en serait la raison ? — S. Il y a dirons-nous plutôt, des femmes qui sont propres à la médecine ou à la musique, et d'autres qui ne le sont pas. — G. Sans doute. — S. N'y a-t-il pas aussi des femmes qui sont propres aux exercices gymniques et militaires, et d'autres qui ne le sont pas ? — G. Je le pense. — S. Enfin, n'est-il pas des femmes philosophes et des

femmes courageuses, et d'autres qui ne sont ni l'un ni l'autre ? — G. Oui. — S. Il y a donc des femmes qui sont propres à veiller à la garde de l'État, et d'autres qui ne le sont point. N'avons-nous pas déjà déterminé en quoi consiste ce genre d'aptitude à l'égard des gardiens de l'État ? — G. Oui. — S. Donc *la femme et l'homme ont une même nature propre à la garde de l'Etat ; il n'y a de différence que du plus au moins.* — G. Evidemment. »

Une fois ce principe admis, il s'empresse d'en tirer les conséquences :

« S. Voilà les femmes que nos gardiens doivent choisir pour compagne et pour veiller avec eux à la garde de l'État puisqu'elles en sont capables, et qu'elles ont reçu de la nature les mêmes dispositions. — G. Parfaitement. — S. Mais ne faut-il pas assigner les mêmes fonctions aux mêmes natures ? — G. Les mêmes. — S. Ainsi nous revenons par un circuit au point d'où nous sommes partis, et nous reconnaissons qu'il n'est pas contre nature d'appliquer les femmes de nos guerriers à la musique et à la gymnastique. — G. Oui vraiment. — S. *La loi que nous établissons étant conforme à la nature n'est donc ni une chimère ni un vain souhait. Ce qui est contraire à la nature, c'est bien plutôt l'usage opposé qu'on suit aujourd'hui.* — G. On le croirait. — S. N'avons-nous pas à examiner si notre institution était possible et si elle était la plus avantageuse ? — G. Oui. — S. Or, nous venons de voir qu'elle est possible. — G. Oui. — S. Ainsi ne nous reste-t-il pas à nous convaincre qu'elle est la plus avantageuse ? — G. Evidemment. — S. N'est-il pas vrai que la même éducation qui a servi à former nos guerriers servira aussi à former leurs femmes, puisqu'elle a la même nature à cultiver ? — G. Elle sera la même. — S. Quelle est ton opinion sur ceci ? — G. Sur quoi ? — S. Admets-tu que tous les hommes sont

inégaux en mérite, ou crois-tu qu'ils soient tous égaux ? — G. Je crois qu'ils sont très inégaux. — S. Dans l'État dont nous traçons le plan, le guerrier qui aura reçu l'éducation dont nous avons parlé vaudra-t-il mieux, à ton avis, que le cordonnier élevé dans sa profession ? — G. Tu me fais une question ridicule. — S. Je comprends. Les guerriers ne sont-ils pas la portion la plus estimable de l'État ? — G. Sans comparaison. — S. Leurs femmes ne seront-elles pas aussi l'élite des autres femmes ? — G. A beaucoup près. — S. Mais est-il rien de plus avantageux à un État que d'avoir beaucoup d'excellents citoyens de l'un et de l'autre sexe ? — G. Non, rien n'est plus avantageux. — S. Ne parviendront-ils pas à ce degré d'excellence, en cultivant la musique et la gymnastique, ainsi que nous l'avons dit ? — G. Sans doute. — S. *Notre institution n'est donc pas seulement possible, elle est encore ce qu'il y a de plus avantageux à l'Etat.* — G. Oui. — S. *Ainsi, les femmes de nos guerriers quitteront leurs vêtements, puisque la vertu leur en tiendra lieu ; elles partageront avec leurs époux les travaux et tous les soins qui se rapportent à la défense de l'État sans s'occuper d'autre chose : seulement la faiblesse de leur sexe leur fera attribuer dans le service la part la moins lourde. Quant à celui qui plaisante à la vue de femmes nues, lorsque leurs exercices ont un but excellent, il cueille hors de saison, en raillant de la sorie, les fruits de la sagesse, il ne sait vraiment ni de quoi il rit, ni ce qu'il fait ; car on a et on aura toujours raison de dire que l'utile est beau et qu'il n'y a de honteux que ce qui est nuisible.* — G. Tu as pleinement raison. »

« Socrate. Le règlement que nous venons de faire au sujet des femmes ne peut-il pas être comparé à une vague à laquelle nous venons d'échapper à la nage ? Loin d'avoir été submergés, en établissant que, dans l'État, tous les emplois

doivent être communs entre les guerriers et leurs femmes, nous croyons avoir prouvé par le fait même que ce règlement est à la fois possible et avantageux — G. *Vraiment, c'est à une vague terrible que tu viens d'échapper.* — S. *Tu ne diras pas cela quand tu auras vu celle qui vient après.* — G. Parle donc : montre-la moi. — S. Cette loi et les lois précédentes sont suivies naturellement de celle-ci. — G. Laquelle ? — S. *La voici : les femmes de nos guerriers seront communes toutes à tous ; aucune d'elle n'habitera en particulier avec aucun d'eux ; les enfants aussi seront communs et les parents ne connaîtront pas leurs enfants ni ceux-ci leurs parents.* »

... « Mais, mon cher Glaucon, il n'est pas permis de former des unions au hasard ou de commettre des fautes du même genre dans un État où les citoyens doivent être heureux ; les magistrats ne le souffriront pas. — G. En effet, cela n'est pas conforme à la justice. — S. *Il est donc évident qu'après cela, nous ferons des mariages aussi saints qu'il nous sera possible ; et les plus avantageux à l'Etat seront les plus saints.* » ... « Il faut, selon nos principes, rendre les rapports très fréquents entre les hommes et les femmes d'élite, et très rares entre les sujets inférieurs de l'un ou de l'autre sexe. De plus, il faut élever les enfants des premiers et non ceux des seconds, si l'on veut avoir un troupeau qui conserve toute sa beauté sans dégénérer ; il faut aussi que toutes ces mesures restent cachées, excepté aux magistrats, pour qu'il y ait le moins de discorde parmi les guerriers. — G. Très bien. — S. *Il sera donc à propos d'instituer des fêtes, où nous rassemblerons les époux futurs avec leurs épouses. Ces fêtes seront accompagnées de sacrifices et des épithalames que nos poètes approprieront à la solennité.* Nous laisseront aux magistrats le soin de régler le nombre des mariages, afin qu'ils

maintiennent le même nombre d'hommes, en réparant les pertes de la guerre, des maladies et des autres accidents, et que l'État ne puisse en quelque sorte, ni augmenter ni diminuer. — G. Bien. — S. *Ensuite, on fera tirer les époux au sort, mais avec une telle adresse que les sujets inférieurs accusent la fortune et non les magistrats du lot qui décidera de leur union.* — G. Parfaitement. »

« S. Quant aux jeunes gens qui se seront signalés à la guerre ou partout ailleurs, on leur accordera entre autres récompenses, des relations plus fréquentes avec les femmes. Ce sera un prétexte pour que la plupart des enfants proviennent de ces unions. — G. Très bien. — S. Les enfants, à mesure qu'ils naîtront, seront remis entre les mains d'hommes ou de femmes, ou bien d'hommes et de femmes réunis, qui auront été préposés à ce soin ; car les charges publiques sont communes aux deux sexes. — G. Oui. — S. Ils porteront au bercail commun les enfants des sujets d'élite et les confieront à des nourrices, qui auront leur demeure à part dans un quartier de la ville. Pour les enfants des sujets inférieurs, et même pour ceux des autres qui auraient quelque difformité, on les cachera, comme il convient, dans quelque endroit secret, et qu'il sera interdit de révéler. — G. Si l'on veut conserver dans toute sa pureté la race des guerriers. — S. Les préposés se chargeront aussi de la nourriture des enfants, conduiront les mères au bercail, l'époque de l'éruption du lait, et prendront tous les moyens possibles pour qu'aucune d'elles ne puisse reconnaître son enfant. Si les mères ne suffisent point à les allaiter, ils les feront aider par d'autres ; pour celles qui ont suffisamment de lait, ils auront soin qu'elles ne donnent le sein que pendant un temps mesuré. Quant aux veilles et aux autres soins minutieux, ils en chargeront les nourrices et les gouver-

nantes. — G. *En vérité, tu rends la maternité bien facile aux femmes des guerriers.* — S. *J'ai mes raisons pour cela, mais poursuivons ce que nous avons commencé.* »

« Nous avons dit que c'est dans la force de l'âge que doit se faire la procréation des enfants. — G. Oui. — S. Ne te semble-t-il pas que la durée de la force de l'âge est de vingt ans pour la femme et de trente ans pour l'homme ? — G. Mais comment places-tu ce temps pour chaque sexe ? — S. Les femmes donneront des enfants à l'État depuis vingt ans jusqu'à quarante, et les hommes, après avoir laissé passer la première fougue de l'âge jusqu'à cinquante-cinq. — G. C'est en effet, pour les deux sexes, le temps de la plus grande vigueur du corps et de l'esprit. — S. Si donc il arrive qu'un citoyen au-dessous de cet âge ou au-dessus prenne part à cette œuvre génératrice *qui ne doit avoir d'autre objet que l'intérêt général*, nous le déclarerons coupable d'impiété et d'injustice *pour avoir donné la vie à un enfant dont la naissance, faute de publicité, n'aura été accompagnée ni des sacrifices, ni des prières que les prêtres, les prêtresses et l'Etat tout entier adresseront aux dieux pour chaque mariage*, en leur demandant que des citoyens vertueux et utiles, naisse une postérité plus vertueuse et plus utile encore ; loin de là, *une telle naissance ne sera qu'une œuvre de ténèbres et d'affreux libertinage.* — G. Bien. — S. *La même loi est applicable à celui qui, ayant encore l'âge d'engendrer, fréquenterait une femme qui l'aurait également, mais sans avoir pris l'aveu du magistrat. Nous déclarerons que son enfant est illégitime, né d'un concubinage et sans les auspices religieux.* — G. Très bien. — S. Mais lorsque l'un et l'autre sexe aura passé l'âge de donner des enfants à l'État, nous laisserons aux hommes la liberté d'avoir commerce avec telles femmes qu'ils voudront, hormis leurs filles, leurs mères, leurs petites filles et

leurs aïeules, et aux femmes, la même liberté par rapport aux hommes, hormis leurs fils, leurs pères et leurs parents dans la ligne descendante ou ascendante, et nous leur recommanderons surtout de prendre toutes les précautions possible pour ne pas mettre au jour un fruit conçu dans ce commerce, et si, malgré leurs précautions il en naissait un, d'observer rigoureusement le principe que l'État ne se charge point de le nourrir (1). — G. Très bien : mais comment distingueront-ils leurs pères, leurs filles et les autres parents dont tu viens de parler ? — S. Ils ne les distingueront pas. Mais à partir du jour où un guerrier aura eu commerce avec une femme, il regardera les enfants mâles qui naîtront le septième ou le dixième mois, comme ses fils, et

(1) Nous ne pouvons pas comprendre comment G. Glotz a pu lire ce passage pour écrire dans son article du Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines, V^o Expositio, que : « Si les parents ont dépassé l'âge légal de la génération... l'enfant né de leurs relations doit de toute façon être exposé ». « Tels sont les rêves du doux Platon ! Rep. 461c ». Le texte porte ,, Οἷτω τ-θίνει, ὡς οὐκ' οὔσης τροφῆς τῷ τοιοῦτῳ,, ,, ce qui nous donne, en traduction fidèle : « établir une loi en vertu de laquelle cet enfant ne sera pas nourri ». Par qui demandons-nous ? par l'État bien entendu. Le mot État n'est pas pris ici comme sujet, mais comme ablatif d'instrument (ablativus instrumenti) et il peut être sous-entendu, comme dans la très courante construction française « nourri et logé ». Si les règles de la syntaxe ne peuvent pas nous convaincre, nous pouvons recourir à celles de la logique en rapprochant ce passage à cet autre du même livre 460 c : Τὰ δὲ τῶν χείρονων, καὶ ἐάν τι τῶν ἐτέρων ἀνέτηρον γίγνηται, ἐν ἀπορρήτῳ τε καὶ ἀδήλῳ κατεκρύβουσιν ὡς πρέπει,,. Les enfants des sujets inférieurs et même ceux des autres qui se révéleraient infirmes, on les cachera avec soin dans quelque endroit secret et difficile à découvrir. » Platon respecterait alors les enfants infirmes et il condamnerait sans appel les enfants des parents âgés même s'ils étaient en parfaite santé ! Nous avons l'air d'insister avec joie sur une petite erreur, inévitable, à cause de l'extrême concision du style de Platon à cet endroit, que le hasard nous fit relever. Les conséquences pourtant en sont énormes : Platon se présenterait comme l'apôtre de l'affreuse pratique de l'exposition, alors que c'est justement le contraire, quand, pour abolir cette pratique, il place les enfants sous la sauvegarde de l'État.

ceux du sexe féminin comme ses filles ; ces enfants l'appelleront du nom de père ; les enfants de ceux-ci seront pour lui ses petits-enfants, ils l'appelleront grand-père et sa femme grand'mère ; et tous ceux qui seront nés dans la période où leurs pères et mères donnaient des enfants à l'État, se traiteront de frères et de sœurs. Toute alliance entre ces personnes sera interdite, comme nous l'avons dit : toutefois les frères et les sœurs pourront s'unir légitimement si le sort le veut ainsi et qu'Apollon y donne son approbation. — G. Fort bien. »

« Socrate ; Telle est en elle-même, mon cher Glaucon, la communauté des femmes et des enfants qu'il s'agit d'établir parmi les gardiens de l'État. Il faut maintenant prouver que cette institution s'accorde avec les autres et qu'elle est à beaucoup près la meilleure. N'est-ce pas là ce que nous avons à faire ? — G. Oui, c'est cela même. — Socrate. Pour nous en convaincre, ne faut-il pas commencer par nous demander à nous-mêmes quel est, dans la fondation d'un État, le plus grand bien, celui que le législateur doit se proposer comme la fin de ses lois, et quel est aussi le plus grand mal ? Ensuite ne faut-il pas examiner si cette communauté que nous avons expliquée nous met sur la trace de ce grand bien, et nous éloigne de ce grand mal ? — G. On ne peut pas mieux dire. — S. Avons-nous un plus grand mal pour un État que ce qui le divise et en fait plusieurs États au lieu d'un seul ? Ou un plus grand bien que ce qui en lie toutes les parties et les rend un ? — G. Non. — S. La communauté de la joie et de la douleur n'est-elle pas un lien lorsque, autant que possible, tous les citoyens se réjouissent et s'affligent également des mêmes événements heureux ou malheureux ? — G. Assurément. — S. Et n'est-ce pas l'égoïsme dans ces sentiments qui divise un État, lorsque les uns se

réjouissent et que les autres s'affligent des mêmes événements publics et particuliers ? — G. Sans doute. — S. D'où vient cette opposition de sentiment, sinon de ce que tous les citoyens disent presque tous sur les mêmes choses : ceci m'intéresse, ceci ne m'intéresse pas, l'État ne va-t-il pas le mieux du monde ? — G. Certainement. — S. L'État est alors comme un seul homme ; je m'explique : lorsque l'un de nous a été blessé au doigt, la sympathie du corps et de l'âme dont l'unité est l'œuvre de la partie supérieure de l'âme est éveillée par une sensation ; l'homme tout entier souffre avec l'une de ses parties, et c'est ainsi que nous disons qu'il a mal au doigt. Il en est de même de toute autre partie du corps, soit qu'il s'agisse du sentiment de la souffrance ou du bien-être que donne la guérison. — G. Oui, il en est de même ; et comme tu dis, c'est l'image la plus parfaite de l'État qui est le mieux gouverné. — S. Qu'il arrive à un citoyen du bien ou du mal, l'État, tel que nous le concevons, y prendra part comme s'il le ressentait lui-même ; il se réjouira ou s'affligera tout entier avec le citoyen. — G. Cela doit être dans un État régi par de bonnes lois. »

Le corps des guerriers formé, il s'agit maintenant de savoir comment se comporteront-ils pendant la guerre.

« Socrate. Il est évident qu'ils la feront en commun, et qu'en outre ils y conduiront ceux de leurs enfants qui sont robustes, afin que ces enfants, à l'exemple de ceux des artisans, voient d'avance ce qu'il leur faudra faire quand ils seront arrivés à l'âge mûr, et que de plus, ils puissent aider, servir leurs pères et leurs mères en tout ce qui regarde la guerre,... *D'ailleurs tout animal combattra avec bien plus de courage en présence de ses petits.* » (467 B).

« Celui qui aura quitté son rang, jeté ses armes ou fait quelque action semblable par lâcheté, ne faut-il pas le relé-

guer parmi les artisans ou les laboureurs ? — G. Oui certainement. — S. *Et celui qui sera tombé vivant entre les mains de l'ennemi, ne faut-il pas le donner en pur don à l'ennemi pour qu'il fasse de sa capture tout ce qu'il voudra ?* — G. C'est bien mon avis. — S. Mais, pour celui qui se sera distingué par des actions d'éclat, ne convient-il pas d'abord que, pendant l'expédition, tous les jeunes gens et les enfants qui en font partie le couronnent tour à tour ? — G. Oui. — S. Et lui donnent la main ? — G. Je suis encore de cet avis. — S. Mais ceci, je pense, ne te plaira pas autant. — G. Quoi ? — S. Qu'il embrasse chacun et qu'il en soit embrassé. — G. J'y consens très volontiers. J'ajoute même que, pendant toute la durée de l'expédition, il ne sera permis à aucun de ceux qu'il voudra embrasser de s'y refuser afin que le guerrier qui aimerait quelqu'un de l'un ou l'autre sexe, soit plus ardent à remporter le prix de sa valeur. — S. Bien, d'ailleurs cela s'accorde avec ce que nous avons déjà dit, que les citoyens d'élite auront avec les femmes des relations plus fréquentes que les autres, et qu'ils pourront choisir celles qui leur ressemblent, pour multiplier leur race autant que possible (1). »

Remarquons qu'à cet endroit Socrate répond à côté à la question de Glaucon, ne retenant que l'aspect de l'amour normal.

Socrate ne pouvant pas ignorer l'aspect de triste réalité que constitue la guerre, cherche à l'humaniser par la proclamation des principes qui sont à la base du Droit des Gens moderne. Il établit une distinction entre la véritable guerre contre l'ennemi, et la discorde, qui divise à un moment donné des peuples frères :

(1) Traduction A. BASTIEN.

« Lorsque les Grecs combattront les barbares et les barbares les Grecs, nous dirons qu'ils sont en guerre et qu'ils sont ennemis de nature, et il faudra donner à cette inimitié le nom de guerre ; mais lorsqu'il surviendra quelque chose de semblable entre les Grecs, nous dirons qu'ils sont naturellement amis, que c'est une maladie, une sédition qui trouble maintenant la Grèce, et nous donnerons à cette inimitié le nom de discorde... Dès lors, si toutes les fois que la discorde s'élève dans un État, les citoyens ravageaient les terres et brûlaient les maisons les uns des autres, vois, je te prie, combien elle serait funeste, et combien, dans chaque parti, ils se montreraient peu sensibles aux intérêts de la patrie, car autrement ils n'auraient pas le courage de déchirer ainsi leur nourrice et leur mère ; les vainqueurs se croiraient satisfaits d'avoir enlevé aux vaincus la récolte de l'année, et penseraient qu'ils se réconcilieraient un jour avec eux et qu'ils ne leur feront pas toujours la guerre... *Ils ne ravageront pas la Grèce, ils ne brûleront pas les maisons ; ils ne regarderont pas tous les citoyens d'un Etat comme leurs ennemis déclarés, hommes, femmes, enfants, mais seulement le petit nombre de ceux qui ont suscité le différend* ».

C'est tout le principe de la *Comitas Gentium*, à la seule différence qu'ici il est exclusivement proclamé au profit des cités grecques. Quant aux véritables ennemis, « ils seront traités comme les Grecs se traitent aujourd'hui les uns les autres » (471 C).

*
* * *

Ici se termine la partie constructive de la doctrine politique de la « République », ou plutôt son extériorisation par des faits concrets. Platon, après avoir fixé par la pensée

les fondements de la Cité, va entreprendre maintenant l'examen de sa viabilité, en faisant appel à un élément ésotérique : le primat de la philosophie (1) : « Tant que les philosophes ne seront pas rois dans les États, ou que ceux qu'on appelle aujourd'hui rois et souverains ne seront pas vraiment et sérieusement philosophes ; tant que la puissance politique et la philosophie ne se rencontreront pas dans le même sujet ; tant qu'une loi supérieure n'écartera pas la foule de ceux qui se dirigent exclusivement aujourd'hui vers l'une ou l'autre ; il n'est point de remède, mon cher Glaucon, pour les États ni, je pense, pour l'espèce humaine, et jamais cet État parfait dont nous avons tracé le plan ne pourra naître et voir la lumière du jour. »

Ce qui nous frappe à première vue dans cette partie constructive de la « République », c'est le fait qu'il ne s'agit nullement d'un plan de cité complet. A vrai dire, il s'agirait plutôt de la moitié d'une cité ; en ce qui concerne l'autre moitié, le silence est des plus complets. Platon divise sa cité en deux groupes : Les gardiens (2) d'un côté, et les producteurs de l'autre. Mais alors que pour le premier groupe il consacre des livres entiers, pour le second il ne sacrifie que quelques lignes que l'on doit former en réunissant tous les mots épars du dialogue désignant ces producteurs. A côté de cette lacune, il y en a une autre d'un caractère aussi important : Platon nous parle de la forme

(1) « Platon, comme Socrate, croit fermement à la mission sociale du philosophe. Après avoir dépeint, dans la « République » le régime de la Cité idéale, il se demande à quelle condition un régime approchant pourra passer dans les faits... (Rois philosophes, philosophes rois)... Il faut donner à cette exigence un sens tout à fait pratique ; c'est au moment même où Platon passe de la théorie à la pratique qu'il fait intervenir l'autorité politique du philosophe ». E. BRÉHIER, *op. cit.*, p. 143.

(2) Nous groupons sous le nom collectif des gardiens, les magistrats et leurs auxiliaires, comme se trouvant dans la même condition sociale.

de gouvernement (Regierungsform) (445 d), mais non de sa nature (Verfassungsform). Le gouvernement des Philosophes est une condition indispensable aux yeux de Platon, à l'établissement de la justice dans la Cité. Mais la justice est une qualité morale, et le pouvoir des philosophes une méthode capable de nous faire connaître cette morale. De là, l'effort de Platon pour faire admettre l'utilité du philosophe. De deux choses l'une : ou le philosophe est formé de lui-même (520 b) et dans ces conditions il n'est redevable à personne du bienfait de son savoir, ou il est formé par l'éducation, fonction étatique, et il devra s'acquitter vis-à-vis de l'État, en éduquant à son tour ceux de ses concitoyens qui se trouveraient encore dans les ténèbres de l'ignorance. Platon, trop préoccupé à donner ici un contenu au savoir des philosophes, néglige sciemment la question de la souveraineté (Träger der Staatsgewalt) qu'il reprendra plus tard dans le « Politique ». Comment pouvons-nous, dans ces conditions, parler d'une Cité idéale, abstraite ou utopique, puisque nous n'avons pas devant nous un plan de Cité complet ? Si nous voulons donc porter un jugement objectif sur la doctrine de la « République », il nous faudra de toute nécessité ne tenir compte que des éléments que Platon nous donne, sans chercher d'y en ajouter d'autres. Quels sont ces éléments ?

Pour la défense de la Cité, Platon crée un corps de gardiens ; à ces gardiens, il donne des chefs ; il les soumet tous deux à un régime spécial, et charge les autres membres de la société de subvenir à leurs besoins matériels. Il appelle les premiers des sauveurs et défenseurs et les seconds des pères nourriciers. En d'autres termes, nous avons d'un côté l'esprit qui gouverne, et de l'autre, le ventre qui nourrit. Nous savons pourtant la place importante qu'oc-

cupe le ventre dans nos sociétés modernes, où très souvent, sinon toujours, il conditionne l'esprit. Comment pouvons-nous alors reprocher, d'un cœur léger, à un observateur aussi profond que Platon de négliger cette importante question ? Ce reproche serait d'autant plus injuste que Platon a consacré douze livres entiers à l'examen de la question. Les « Lois » sont en effet le pendant naturel de la « République » et nous dirions volontiers avec le R. P. Edouard des Places (1) qu'elles sont « l'acceptation finale de l'hypothèse », si à la place du mot acceptation nous trouvions celui de confirmation. Nous devons pourtant reconnaître qu'il y a une certaine difficulté à faire admettre cette interprétation. Cela provient de l'autonomie parfaite de ce dialogue : En dehors des personnages qui ne sont plus les mêmes, le plan de la colonie, qu'il s'agit de former, est parfait. La propriété y est respectée (?), nous avons des archontes au complet, des lois, des producteurs soumis à une sévère réglementation, et une armée nationale. De là provient le caractère d'une correction à regret que l'on attribue à ce dialogue par rapport à la « République », à la suite de toutes les déconvenues que Platon connût lors de ses voyages en Sicile. Les Athéniens ont pourtant fait une véritable expédition en Sicile, sans aboutir ; voudrait-on que Platon seul y réussît ? Ce serait trop présumer de la force de l'esprit.

(1) « Le rapprochement du « Politique » et des « Lois » est d'autant plus intéressant que notre dialogue occupe une position intermédiaire entre « les Lois » et la « République » : l'examen du problème politique qui instruit le procès de la légalité aveugle et, tout autant, celui de la dictature ne perd jamais de vue l'adaptation au possible ; venant après la « République », qui exposait la thèse, la « Politique » prépare « Les Lois », acceptation finale de l'hypothèse. » *Compte-rendu bibliographique sur la « Politique »* de A. Diès, dans la *Revue des Etudes Grecques*, t. XLIX, n° 230, pp. 322-23.

L'autonomie des dialogues, si caractéristique des ouvrages de Platon, n'empêche pas les théoriciens d'établir, avec raison, des rapprochements (1). Si Platon croyait que sa « République » constituait un échec, il lui serait facile de détruire ce dialogue, le « Politique » et les « Lois » suffisant amplement à lui consacrer sa renommée d'écrivain politique. Bien au contraire, au lieu de le condamner, il s'en inspire d'une façon constante. Que l'on me cite un seul passage où se trouverait une répudiation directe ou indirecte. Platon, dit bien dans « Les Lois », que la Cité de la « République » est faite pour des dieux ou des fils de dieux, mais serait-ce vraiment torturer les textes que de donner à ces substantifs la signification d'adjectifs ? Ce qui nous permet de l'affirmer est ce passage de la « République » (540 d) où Platon se montre plus que catégorique : « — S. Eh bien, mes amis, m'accordez-vous maintenant que notre projet d'État et de gouvernement n'est pas un simple souhait ? L'exécution en est difficile sans doute, mais elle est possible, et elle ne l'est que de la manière qu'il a été dit » (2).

Mais revenons à l'autonomie : Nous voyons dans les « Lois », Livre IV, 704 sq, que le but apparent de ce dialogue est la fondation d'une colonie. L'Athénien du dialogue avant d'entreprendre l'examen des institutions à donner à cette nouvelle Cité, demande à son interlocuteur de lui fournir des précisions sur le site, s'il est ou non assez près

(1) « Si la tempérance, avec la technique qui discerne et ordonne, est la vertu fondamentale, l'ascétisme du Phédon (1) et le gouvernement des philosophes dans la République (2) seront deux aspects inséparables de cette vertu ; si elle ne paraît pas occuper dans ces deux dialogues la place centrale qu'elle a dans le Georgias (3), etc. E. BRÉHIER, *op. cit.*, p. 146.

(2) Traduction A. BASTIEN. Voir aussi (498 d/e) (499 d) (456 c).

de la mer (ce voisinage salé et amer), (1) sur ses ressources naturelles et sur son voisinage. Platon procède ici de la même façon que J.-J. Rousseau, plus tard, quand on lui demanda d'établir un projet de constitution pour la Corse(2). Que si Platon, à l'encontre de Dumas Père, ait choisi d'autres personnages et un autre cadre pour ses « Vingt ans après » à lui, et n'ait pas voulu ressusciter Socrate ou donner un petit-fils à Thrasymaque, il ne s'ensuit nullement qu'il ait voulu ignorer sa « République ». Bien au contraire : chaque fois que l'occasion lui est offerte d'en parler, il le fait avec la tendresse qu'un père témoigne à l'égard du meilleur de ses fils. L'économie du dialogue des « Lois » obligeait Platon d'adapter son plan constructif avec les exigences du milieu, alors que dans la « République » il visait manifestement Athènes (3). Dans « Les Lois », Platon trouve l'occasion de parler des différents points qu'il passait sous silence dans la « République », trop préoccupé qu'il était d'éviter une diversion qui aurait alourdi son exposé.

L'explication que nous donnons risquant trop d'être prise pour gratuite, force nous est de revenir à la « République », pour y puiser d'autres arguments.

(1) Allusion au commerce à tous les maux qu'il entraîne.

(2) Voir Mémoires joints à sa deuxième lettre adressée le 15 octobre 1764 à Butta-Foco, t. VI de la collection Dalibon, p. 381-4.

(3) Contentons-nous pour le moment de signaler à l'appui de notre affirmation (R. 470 e) et (540 e). Nous regrettons de ne pouvoir suivre M. R. KLEE, *La théorie et la pratique dans la cité platonicienne*, p. 25, sur les conclusions qu'il tire de ce même passage (R. 470 e) ainsi que des (463 b) et (469 b) qui lui font dire : « il n'y a pas d'esclaves dans la République qui est une cité grecque ». Les esclaves sont des produits d'importation ; Platon n'en parle pas pour les mêmes raisons qui lui font négliger les producteurs, qui sont pourtant des citoyens. Platon, comme Aristote n'a pas malheureusement condamné l'esclavage, car, de toute nécessité, il était indispensable que quelqu'un fit la vaisselle à la place des femmes-magistrats.

La clé de voûte du système politique de ce dialogue se trouve, à notre avis, dans le principe de la spécialisation des fonctions (435 b). Seulement, il faut bien nous garder de le rapprocher de celui d'Adam Smith, connu sous l'appellation « division du travail ». Aux yeux d'Adam Smith, ce principe contribue, par une judicieuse répartition des tâches, à augmenter le rendement d'une industrie, partant d'obtenir un meilleur prix de revient. Platon, et pour cause, ne pouvait pas prévoir un pareil avantage à ce principe, et il n'aurait, par conséquent, aucun titre pour en revendiquer la paternité à l'illustre Ecossais. Dans ces conditions quelle est la signification de ce principe pour Platon ? Chez Platon, le principe de la spécialisation des fonctions est envisagé sous ces deux aspects : Psychologique et moral (1). Le premier est négatif et il s'appuie sur l'étude de l'homme en tant qu'animal social ; le second est considéré comme moyen efficace à l'établissement de la paix sociale. Pour mieux nous en rendre compte, il faudra recourir à un exemple pris sur le vif :

L'homme qui travaille sous les ordres d'un patron ou dans une entreprise est forcé, pendant la durée de son travail, d'obéir au commandement de ses chefs hiérarchiques. Sa journée terminée, il rentre, en principe, chez lui, mais très souvent en faisant un petit détour. Seul, ou accompagné de ses camarades, il rentre dans un café ; il a vraiment soif, mais pas toujours de boisson. Il lance au garçon accouru, d'un air impératif, le nom de la boisson qu'il désire consommer, et avant que le produit ne lui soit apporté, il a

(1) « Si l'on ne considère que les fonctions, et non les sujets qui les accomplissent, la sociologie platonicienne se trouvera être, par une transformation très simple, une psychologie et une morale ». E. BRÉHIER, *op. cit.*, p. 154.

déjà assouvi sa soif qui n'était autre que celle de l'autorité. C'est là la caractéristique du véritable citoyen : ainsi qu'un honnête contribuable, il cherche à rejeter sur autrui la charge, dont il a été frappé. Dans l'armée l'exemple est plus frappant : L'ordre part du Général, mais en passant par toute la série des grades, du Colonel au caporal, il se trouve gonflé de tout l'apport de la vanité humaine. L'*homo œconomicus* a obéi ; le citoyen veut se rattraper. Voilà toute la question sociale.

Platon a compris le fait et il a cherché de réagir :

— Vous avez soif d'autorité, dit-il ; eh bien, rassasiez-vous, car vous êtes tous des rois, chacun dans sa spécialité (1). — Comme Platon est un poète, nous avons du mal à comprendre son manifeste (2) ; il nous faudra donc recourir à un troisième exemple : Le chirurgien, qu'une panne de moteur immobilise en pleine campagne, a recours au mécano du premier petit village. Le technicien accourt, ausculte le malade (3) et se prononce d'un air hautain : « Docteur, il vous faudra changer cette pièce ; vous repasserez à telle heure ». Le roi, ici est bel et bien le petit mécano du village et son sujet est le docteur. Mais au premier petit accident de travail, les rôles sont renversés : ce roi éphémère est aussitôt destitué et rentre à son tour comme sujet dans le royaume du docteur.

(1) « Platon a vu que la division du travail est beaucoup moins un facteur de discrimination que de la cohésion sociale ; ou du moins elle substitue à une cohésion indistincte et toute mécanique une solidarité déterminée et organique ». L. ROBIN, *Platon et la Science sociale*, p. 238.

(2) Nous employons ici le mot manifeste, car nous avons l'intention, comme le lecteur peut le deviner, de le comparer par la suite avec celui de Marx.

(3) Nous pouvons dire malade, car, de nos jours les voitures sont devenues des personnalités, chacun disant de la sienne en ajoutant le nom du constructeur : « ma cinq, ma dix, ma trente, ma quarante ».

Boilà pourquoi, avons-nous dit plus haut, que le principe de la souveraineté (au sens moderne du mot) n'est pas examiné dans la « République », où il n'y a ni sujets ni maîtres(1).

Le principe de l'interdépendance, entre les différents facteurs sociaux, une fois admis, Platon s'efforce d'en tirer les conséquences.

Chaque spécialité présuppose un art ; cet art a ses règles (2). Il n'y a de différence que dans le degré de l'utilité de chaque art : « Que le charpentier s'ingère d'exercer le métier de cordonnier, qu'ils fassent un échange de leurs outils et du salaire qu'ils reçoivent, ou que le même homme fasse les deux métiers à la fois, avec tous les changements qui s'ensuivent, crois-tu que ce désordre puisse causer un grand mal à l'État ? — G. Je ne le crois pas du tout. — S. Mais si celui que la nature a destiné à être artisan ou mercenaire, enorgueilli de ses richesses, de son crédit, de sa force ou de quelque autre avantage semblable, entre-

(1) « La République » a cela de tout à fait nouveau que les classes ne sont pas destinées à y lutter les unes contre les autres. Dans la pensée de Platon, les castes, pour être différentes, ne devaient pas être ennemies. L'État devait les réunir par la hauteur de son impartialité, et par son unique souci des intérêts généraux... Le stagyriste a, comme son maître, rêvé un État dans lequel les passions des classes devaient faire trêve devant l'unique souci de l'absolue justice sociale ». A. SOUCHON, *op. cit.*, pp. 36 et 42. Voir aussi *infra*, la théorie de l'État, d'après la doctrine platonicienne.

(2) « Le primat de l'art, au cœur même des choses naturelles et de l'ordre du monde, est un postulat de toute la politique comme de toute la philosophie de Platon. L'ordre n'est pas une conquête humaine sur les forces déréglées ; il est plutôt le fond du réel, qui nous est révélé par une intuition intellectuelle ». E. BRÉHIER, *op. cit.* p. 145.

« Les sociétés humaines ne sont pas à ses yeux de purs artifices, elles ne sont pas non plus de simples résultats ; elles sont le produit complexe de la mise en œuvre des facteurs naturels par la réflexion et par l'art sous la garantie tutélaire, mais non constamment assurée, d'une Providence parfaitement sage. » L. ROBIN, *Platon et la Science Sociale*, p. 224.

prenait de s'élever au rang des guerriers, et le guerrier au rang de magistrat et de gardien, [sans en être digne s'ils faisaient un échange des instruments propres à leurs emplois et des avantages qui y sont attachés ; ou si le même homme voulait remplir en même temps ces différents emplois, alors je crois et tu crois sans doute avec moi, qu'un tel désordre et une telle confusion entraîneraient la ruine de l'État » (434 a-b).

La justice consisterait, dans ces conditions, à ce que chaque agent exerce la fonction qui lui est propre, sans chercher à empiéter sur les autres. Mais il ne suffit pas seulement de proclamer ce principe, il importe, au plus haut point, de le faire admettre. C'est ici alors que s'affirme l'originalité de Platon. Son souci étant de substituer aux gouvernements de fait, alors existants, un gouvernement juste, il exige certaines garanties chez les agents appelés à le constituer. Loin d'imposer un gouvernement autoritaire, chargé d'appliquer un prétendu programme de réforme, Platon s'efforce, au contraire, de réunir dans ce gouvernement les qualités nécessaires pour l'imposer comme arbitre et juge éclairé de tous les conflits ou antagonismes sociaux. D'après ces considérations, le problème social posé dans le dialogue de la « République » s'avère être, quant au fond, une question d'autorité. La Justice, si ardemment recherchée comme condition indispensable à l'unité de la Cité, ne se présente pas aux yeux de Platon, comme une vertu figée, immuable, mais plutôt comme un résultat obtenu par la conciliation des intérêts antagonistes et des rivalités naissant parmi les membres de la Cité. Le savoir et la formation intellectuelle des magistrats-philosophes, ne suffisent point à Platon pour leur confier ce rôle d'arbitres. Malgré la très sévère docimasie (épreuve) à laquelle

il les soumet « pendant quinze ans, ils devront redescendre dans la caverne, se mêler aux autres hommes, remplir des emplois militaires et administratifs (1) », Platon n'oublie pas qu'il a affaire à des hommes (2) et que la qualité primordiale d'un arbitre réside dans son impartialité. Mais si la condition sociale de cet arbitre se rapprochait de celle d'une des parties en cause, de juge qu'il est il risque en même temps de devenir partie. C'est la raison pour laquelle Platon soumet les magistrats, ainsi que les guerriers, d'où les premiers sont promus, à un régime spécial. Ce régime spécial ne consiste pas dans l'abolition de la propriété privée mais plutôt dans sa suppression pure et simple. La solde que les gardiens perçoivent annuellement en nature, comme prix de leur service, est juste suffisante à leur entretien. C'est à ce prix que Platon pense obtenir de véritables Chefs pour sa Cité idéale. Malgré la sévérité d'une pareille mesure, nous ne pouvons qu'admirer la profondeur des vues du Philosophe, qui, malgré le fait que l'économie monétaire venait seulement de naître, sut distinguer ces deux aspects du capital : la jouissance et la puissance. — Vous êtes libres de vous enrichir, dit-il, seulement vous n'avez pas le droit de gouverner. Ce ne sera pas non plus la naissance qui déterminera du choix des magistrats,

(1) Cf. L. ROBIN, *La Pensée Grecque*, p. 241.

(2) « Platon, répétons-le, veut être non pas un utopiste, mais un réformateur ; comme réformateur, il doit tenir compte de la nature des hommes et de la nature des choses, telles qu'elles sont données... La législation, fut-ce celle d'un philosophe, a pour but de se servir le mieux possible des conditions de fait qu'il trouve devant lui, et aussi, d'arrêter ou d'entraver les changements, de donner à la société la plus grande stabilité possible. Jamais au contraire, on ne voit chez Platon, l'idée d'une réforme positive, d'une véritable invention sociale ; il s'agit toujours chez lui de maintenir et de conserver, ou bien d'élaguer et de supprimer ». E. BRÉHIER, *op. cit.*, p. 147.

mais leur disposition naturelle, c'est-à-dire le mérite. Le mythe des trois races répond bien à une observation psychologique et à la constatation que la nature fait les uns pour commander et les autres pour obéir (1). Ce ne sera pas non plus le nombre qui, par l'exercice du pouvoir direct, privé d'initiateurs capables, conduira la Cité à la ruine, ainsi que ce fut le cas pour Athènes. Ce sera alors un gouvernement aristocratique dans l'acception étymologique du mot, c'est-à-dire le gouvernement des meilleurs.

Ce même principe de la spécialisation des fonctions exige que la fonction de gouvernement soit distinguée de la fonction guerrière (2).

Ayant englobé les guerriers et les magistrats sous le nom collectif de gardiens, nous nous proposons d'examiner leur condition dans la troisième section du présent chapitre, où nous avons réservé à cette question une place spéciale. Nous n'aurons pas, par conséquent, à en entreprendre immédiatement l'examen. Ce qui doit nous retenir plutôt, c'est l'aspect sous lequel Platon envisage la guerre :—ce

(1) « La cité naît du besoin et de la découverte du moyen rationnel pour la satisfaire. Ce moyen, c'est la division du travail. Il y a cité, dès qu'il y a réunion de quatre ou cinq personnes qui conviennent de satisfaire chacune un des besoins élémentaires de tous les autres, en nourriture, en vêtements et en logement... La cité sous sa forme élémentaire, n'est donc pas une réunion d'êtres égaux et semblables, mais au contraire d'êtres inégaux et dissemblables ; elle le restera sous ses plus hautes formes, et c'est ce qui garantira la solidarité de ses parties et son unité. Comment ces fonctions seront-elles mieux remplies, c'est là pour Platon l'unique problème social. Il ne peut être question en effet d'utiliser les ressources de la cité pour le bonheur d'un individu ou d'une classe (434 c). Or, entre les exigences de la société idéale et ce que lui fournit la nature, il n'y a pas nécessairement harmonie. Il y a là tout un côté de la réalité qui échappe aux prises de l'art humain ; il n'est pas de penseur qui en ait tenu plus grand compte qu'e Platon : » E. BRÉHIER, *op. cit.*, pp. 149 et 150.

(2) L. ROBIN, *ibid.*

prétendu utopiste, loin de lancer un illusoire anathème contre ce fléau, en admet au contraire la terrible réalité et cherche les moyens appropriés pour éviter les fâcheuses conséquences d'une pareille calamité. Son ambition est visible : il désire former une armée capable de tenir tête même contre une armée telle que fut celle de Sparte, qu'il a manifestement en vue, puisqu'il la prend pour modèle, sans toutefois la copier fidèlement. La formation de l'armée de la Cité de la « République » se sépare en effet sur plusieurs points de celle de Sparte. A Sparte seule la vigueur physique comptait ; tous les citoyens valides faisaient partie de l'armée. Dans la cité platonicienne le service militaire est une fonction et comprend un nombre déterminé de citoyens ayant satisfait aux exigences d'une sévère épreuve. Pour professionnelle que soit l'armée platonicienne, elle n'en n'est pas moins nationale. Elle représente ce que nous appelons dans notre langage moderne, les cadres, et il ne serait pas illogique de concevoir qu'elle pût, en cas de nécessité, être complétée par l'apport des autres citoyens valides mais exempts du service militaire, ainsi que ce fût le cas pour Sparte qui eut recours souvent aux métèques et aux hilotes même. Il serait par conséquent injuste et même injurieux d'attribuer le caractère de mercenaires aux Soldats de la Cité platonicienne, qui sont sortis, suivant l'image que nous donne Socrate, du sein de leur commune mère (la terre ou la patrie) et ne reçoivent comme toute solde que les substances nécessaires à leur entretien, alors que les véritables mercenaires qu'Isocrate nous peint, au passage signalé plus haut, sont des individus sans avenir servant au plus offrant.

L'armée devait répondre à deux missions bien déterminées :

a) Maintenir l'intégrité territoriale, en imposant aux ennemis le respect, aux alliés la fidélité, et aux sujets l'obéissance (1).

b) elle devait servir d'auxiliaire aux magistrats pour imposer l'ordre intérieur et conjurer toute velléité d'usurpation du pouvoir de la part des nobles tyrannisants ou de la classe des producteurs.

« C'est une loi de la nature, dit Platon, qu'entre toutes les cités la guerre soit continue et éternelle ». Nous avons vu déjà comment Platon a cherché à humaniser cette guerre devenue inévitable. Thucydide, à son tour, nous a conservé l'image d'un autre aspect de cette même guerre en prêtant aux Athéniens, dans leur dialogue avec les Méliens (habitants de Mélos, des propos qui constituent la proclamation, en tant que loi de la nature du droit du plus fort.

« Nous considérons que c'est une loi impérieuse de la nature, reconnue par les dieux comme par les hommes, de régner en maître sur ceux que l'on tient sous sa domination ; ce n'est pas nous qui avons créé cette loi, pas plus que nous n'avons été les premiers à nous en servir, mais nous l'avons trouvée telle quelle et nous allons l'appliquer de manière à la transmettre pour l'éternité, persuadés que vous comme d'autres, si vous étiez parvenus au même degré de force que nous, vous auriez agi de la même façon (2). »

Pour exciter l'ardeur de ses guerriers, Platon place comme témoins de leur conduite leurs propres femmes et

(1) Le Dr H. F. K. GÜNTHER, *Platon als Hüter des Lebens*, p. 32, n'admet pas cette dernière mission de l'armée platonicienne. Nous n'avons pas la moindre difficulté pour nous ranger à l'avis de ce savant théoricien.

(2) ... Καὶ ἡμεῖς οὕτε θέντες τὸν νόμον οὕτε καί μιν πρῶτοι χρησάμενοι, ὄντα δὲ παραλαβόντες καὶ ἐσθόμενον ἐς αἰὲν καταλείποντες χρώμεθα αὐτῷ, εἰδότες καὶ ἡμᾶς ἅν καὶ ἄλλους ἐν τῇ αὐτῇ δουλίᾳ ἡμῶν γενομένους ὁρῶντας ἅν αὐτόν,, v. 195,

enfants. Par conséquent les femmes sont alors forcées de partager la vie de leurs époux et voici la communauté établie.

Contrairement au plan que nous avons tracé et qui nous a obligés de placer l'examen de la condition des gardiens à la troisième section du présent chapitre, nous croyons que la question de la communauté des femmes doit être traitée ici pour ces deux raisons :

a) Dans la troisième section de ce chapitre, nous examinons la doctrine platonicienne dans ses rapports avec le communisme ; or, le communisme vise principalement les choses. Mais la femme, même la femme grecque du temps de Platon, est une personne et non une chose ; par conséquent la question de la communauté des femmes n'a rien à faire avec le communisme.

b) En admettant même que la famille soit abolie dans le système platonicien, ce qui reste à voir, cette abolition est une affaire de famille (*sic*) entre grecs anciens, (1) dans laquelle nous, les modernes, n'avons rien à voir. D'un autre côté, il n'y a pas toujours corrélation entre l'abolition de la propriété privée et celle de la famille ; l'épouvantail que l'on brandit contre le communisme, à propos de cette soi-disant corrélation, est souvent un argument de tactique, démenti par les faits. Nous voyons par exemple dans certains régimes totalitaires, où la propriété n'est guère respectée, que la famille joue un grand rôle de surproduction. En admettant que l'intérêt personnel s'affirme da-

(1) « Beaucoup de ses prescriptions, notamment en ce qui concerne la communauté des biens, celle des femmes et des enfants, ou encore la limitation de la population, sont ordinairement mises au compte de l'esprit d'utopie ; et cependant elles avaient appartenu ou appartenaient en son temps même, aux coutumes et aux lois de la Grèce. » L. ROBIN, *Platon et la Science Sociale*, p. 249.

vantage par l'existence de la famille, ce serait reconnaître que tous les chefs de famille épargnent et que tous les célibataires gaspillent. Or, la plupart des cas d'épargne morbide se manifestent chez des célibataires (1).

LA COMMUNAUTÉ DES FEMMES

Par un bonheur inespéré, sur cette question capitale, nous n'aurons pas à recourir à une lecture entre les lignes, mais à une consultation directe du texte platonicien, ainsi que des données de l'histoire.

Platon nous dit que dans les « Lois » (805 *a-b*) que le législateur commettrait la plus grosse erreur en négligeant l'éducation de la femme ; ce faisant au lieu d'une cité entière, il n'en aurait avec la même peine, que la moitié. Conséquence logique de la recommandation qu'il donne un peu avant (794 *d*-795 *d*) ce se servir autant que possible alternativement de ses deux mains. Le service militaire faisant partie de l'éducation, les femmes doivent y participer autrement, en cas d'invasion, elles seraient incapables de défendre leur pays, se réfugieraient dans les temples, et feraient croire, par leur attitude, que le genre humain, contrairement aux autres animaux, est l'espèce la plus lâche qui existe (814 *b*). Oserions-nous lancer l'anathème contre l'utopiste, aujourd'hui, alors que le progrès dans les moyens destructifs de la guerre menacent davantage la population civile que la population armée ? Platon nous l'avons vu, en établissant le service militaire dans sa cité idéale, copie Sparte ; à Sparte les femmes n'étant

(1) Par souci des convenances, et non hélas, faute d'exemples concrets, nous citons le cas d'Harpagon (Ἄρπαγων). Oserait-on soutenir que le héros de la fameuse pièce de Molière épargne pour sa famille ?

pas à un mari près, il copie aussi le reste. Cette copie étant conforme à l'original, il n'y aurait aucun inconvénient à la faire passer dans les mœurs ; mais malheureusement à Athènes il y avait la femme d'Ischomachos qui attendait... ou plutôt n'entendait rien à ces réformes. Elle avait aussi des émules qui préféraient rester enfermées dans le gynécée, plutôt que de monter à cheval. Platon, en dialecticien synoptique qu'il était, s'attendrit sur le sort de ces déshéritées et il leur réserve une place dans sa cité : il abolit la dot (774 c) et crée le mariage obligatoire (non forcé) pour celles qui ne désirent pas devenir gardiennes. Aux célibataires impénitents il impose une taxe de 100 drachmes, représentant, d'après notre regretté Professeur A. M. ANDREADES, le coût de l'entretien d'une femme pendant une année.

Tout ceci est logique, après tout, pourrions-nous penser, mais quel intérêt avait Platon en faisant ses femmes guerrières, de les rendre également communes ? Platon a prévu l'objection et il nous en donne l'explication toujours dans les « Lois » (636 b-637 b). L'Athénien des « Lois » fait remarquer au Clinias de ce dialogue, que les Crétois ont été les premiers, par une fausse interprétation du mythe de Ganymède, à rejeter sur Zeus, leur législateur, le justificatif exemple de leur passion contre nature ; résultant de la vie de camp. Mégilos, le Lacédémonien, rend alors hommage aux lois de son pays, en faisant remarquer que pareille pratique était absente de leurs mœurs. Platon constate sans doute ce fait, en examine les causes, et après avoir à nouveau condamné cette déviation de l'instinct sexuel (836 c, 839 et 841 d), paraît avoir trouvé la justification de sa réaction. Il faut pourtant noter qu'il ne s'agit nullement d'une promiscuité des sexes. Les unions

sont sévèrement réglées, ainsi que nous l'avons vu, et des soins les plus méticuleux sont apportés pour éviter l'inceste (R. 461 *d-e*) et répondre ainsi à l'avertissement d'Aristophane (Ass. des femmes, 1042) comme aussi à ses railleries (1).

La question change alors d'aspect ; ces unions sont de véritables mariages solennellement consacrés et sanctifiés, « car la cité sanctifie tout ce qui lui est utile, et des mariages d'inclination, car l'homme est capricieux, sentimental, et s'il croit suivre son seul désir, il n'en ira que mieux là où l'avenir de la race exige qu'il aille... c'est l'eugénisme dans toute sa logique » (2), ils sont aussi de véritables mystères : « *divini et humani juris communicatio* » suivant la définition de Modestinus, de laquelle il ne manque que le « *consortium omnis vitae* » (3). Dans ces conditions la morale est satisfaite ; il ne nous reste plus qu'à examiner si la logique l'est aussi.

A première vue, il ne s'agit pas d'abolition de la famille, mais plutôt d'un renforcement par agrandissement. Les liens entre époux étant surtout des liens moraux, l'élément de la cohabitation ne joue qu'un rôle secondaire. Quand la famille est unie le mari a beau partir à Terre-Neuve, pendant la saison de la pêche, son foyer n'en demeure pas moins une réalité. Ici Platon se montre conservateur. En dehors des données de l'histoire dont Hérédote se présente comme témoin (I, 216 1), (IV, 105, 116), (IV, 172-180, 2), Platon paraît revenir aux traditions de la famille patriar-

(1) Cf. A. DIÈS, Introduction à la « République », p. LIII et la réponse de Socrate (E. 457 b), citée dans le présent chapitre.

(2) A. DIÈS, *op. cit.*, p. XLVI.

(3) Voici du reste la définition complète de MODESTINUS : « *Nuptiae sunt conjunctio hominis et feminae et consortium omnis vitae divini et humani juris communicatio* ».

cale. Il ne pouvait pas en être autrement, car, contrairement à Marx, comme nous le verrons tout à l'heure, Platon construit sans démolir, alors que ce dernier démolit sans construire. Pour surmonter alors la seule difficulté qui demeure encore insoluble, il faut lire ces passages des « Lois » (835 d-837) et (841 e-842); le Phédon, le Gorgias et surtout « La théorie platonicienne de l'amour », de M. le Professeur L. Robin, et les considérations sur la tempérance de M. E. Bréhier dont nous tâcherons, comme envers des guides infailibles, de suivre aussi fidèlement que possible la pensée. C'est alors que nous pourrons comprendre toute la portée de l'appel que Platon fait à la contrainte morale. La nature, dit Shopenhauer, par un souci de conservation a lié l'acte de procréation à un sentiment intense. L'homme, et c'est en ceci qu'il se différencie des autres animaux, a dominé à un certain degré la nature, en introduisant dans sa fonction le principe électif. Platon veut que l'on s'élève d'un degré encore par la pratique de la tempérance. Malthus aussi a tenu le même langage, cela lui valut l'adjonction du même suffixe qu'à Platon, mais avec des conséquences beaucoup plus graves : son nom est dorénavant injustement associé à la pratique la plus condamnable (1). Disons, pour en finir avec cette question, qu'étant physiologique elle est par excellence subjective et dépend surtout de la formation intellectuelle et morale de chaque individu. Platon, en imposant à ses gardiens un régime spécial où la pratique des sports et l'hygiène morale tenaient une place prépondérante, ne paraît pas s'écarter trop de la réalité.

En ce qui concerne la communauté des enfants, conten-

(1) GIDE et RIST, *op. cit.*, pp. 143-152.

tons-nous de signaler, pour le moment, que l'économie même du régime veut qu'ils soient communs. Quant aux conséquences qui en découlent et aux principes qui la justifient nous les examinerons par la suite au moment opportun.

LA THÉORIE DE L'ÉTAT D'APRÈS LA DOCTRINE PLATONICIENNE

Maintenant que le discrédit dans lequel était tombée la doctrine politique de Platon, à cause de son aspect particulier de la communauté des femmes, paraît un peu affaibli, à la suite de l'explication que nous nous sommes efforcés de proposer, il nous reste à accomplir un devoir impérieux qui nous impose une tâche écrasante : M. le Professeur L. Robin, dans son dernier ouvrage sur Platon, que nous avons cité à plusieurs reprises, conclut par cette idée mélancolique : « La pensée de Platon, s'est prolongée — sous plusieurs aspects — en des directions distinctes. Il en est un autre cependant, auquel les événements semblent avoir interdit toute possibilité de survivance ; *c'est l'aspect politique, celui sous lequel justement Platon eût choisi de se survivre*. Ses prétentions de réformateur et l'illusion qui lui a fait apercevoir de ce côté le but où devaient tendre ses spéculations de philosophe et de savant, tout cela a été sévèrement jugé (1). » L'éminent théoricien proteste alors contre l'absolutisme d'un pareil jugement ; ne devons-nous pas nous inspirer de son exemple ? C'est du reste la conséquence logique de tout notre effort. S'il fallait, en effet, entreprendre une étude qui constitue — ainsi que nous le disons dans notre introduction — le mille et unième ouvrage sur Platon, pour aboutir

(1) *Op. cit.*, p. 333.

à la même conclusion incriminée, notre effort serait inutile. La solution que nous envisageons dépasse peut-être nos moyens ; mais nous ne cherchons nullement à l'imposer ; nous nous contentons de la soumettre, quitte aux autres de la reprendre ou de la condamner.

En étudiant l'œuvre politique de Platon, nous avons constaté qu'entre les dix livres de la « République » et les douze des « Lois », brille comme une pierre précieuse, le « Politique ». Pourquoi ne tient-on pas compte de ce joyau ? Par ignorance ? nous n'osons pas le croire. Il en existe des éditions excellentes et notamment pour la France, celle de M. A. Diès, qui forme le tome IX de la collection G. Budé. A un moment donné où la question de l'authenticité préoccupait les théoriciens, on était pardonnable de ne pas approfondir ce dialogue ; maintenant que cette question paraît définitivement résolue, aucune excuse n'est plus plausible. On s'est contenté jusqu'ici d'opposer à la doctrine de la « République » celle des « Lois » dans un rapprochement hâtif, puisque comme nous espérons l'avoir démontré, la doctrine politique de la « République » ne comporte nullement un plan de cité complet. Ce rapprochement présente aussi le grave inconvénient de séparer hermétiquement ces deux dialogues, qui pourtant, dans la pensée de Platon, se complètent mutuellement. Qu'oppose-t-on, en effet, de cette façon ? Au souffle divin qui anime la « République » le plan banal d'une colonie, où, ainsi que le remarque très justement M. R. Gonnard (1), Platon « ouvre ainsi la voie à une doctrine partageuse, et à ce que les collectivistes modernes appellent, non sans mépris, le radicalisme petit bourgeois ». A ce compte, le « Politique » serait alors un petit traité sur

(1) Histoire des doctrines économiques, p. 10.

l'art de tisser ! L'Étranger de ce dialogue nous dit pourtant (285 d) : « D'ailleurs, on peut bien le dire, se mettre en quête d'une définition du tissage par amour pour le tissage lui-même, aucun homme de bon sens n'y consentirait (1). »

A notre objection on nous opposerait sans doute le fait que Platon dans les « Lois » (2) V 739 e, avoue explicitement que la cité des « Lois » vient en second après celle de la « République » et que si dieu lui prolonge ses jours il entreprendra l'examen d'une troisième, par la suite. Je répondrai que dans la « République » existe aussi une classification : (533 e — 534), mais elle a produit, ainsi que nous le verrons tout à l'heure, de véritables ravages. Platon pourtant, a sacrifié, à son désir de l'unité et de la Justice, son renom de Philosophe et sa carrière d'homme politique, et il aurait méconnu les exigences de ces deux principes dans son œuvre doctrinale ? L'hypothèse nous paraît impossible pour le créateur de la Dialectique et l'observateur profond des institutions de son temps (*R.* VIII, 544 d — IX 576 b). Il y a même une question de disproportion matérielle, qui entre en ligne de compte, pour un écrivain tel que Platon, très soucieux de la juste mesure : dans la « République » où, ainsi que nous l'avons dit, il vise manifestement Athènes, et où il place comme principal interlocuteur son vénéré maître Socrate, il consacre dix livres et dans les « Lois », douze, et avec quel contenu, pour une malheureuse petite colonie qu'il s'agit de fonder ! A quoi bon toutes ces considérations sur l'existence des dieux (X 884-909), sur la propriété, le commerce, le droit pénal, la morale et l'éducation ? Ne

(1) Texte établi et traduit par M. A. Diès.

(2) « La Cité des « Lois » ne peut être qu'une image de la Cité idéale », remarque très justement M. le Professeur L. ROBIN, *La Pensée Grecque* p. 282.

sont-ce pas là plutôt autant de réponses aux lacunes que nous constatons dans le silence de la « République » ? Devant cette abondance des faits, il nous serait facile de passer outre, et de négliger l'existence de la colonie, mais pour ce faire il y a auparavant une autre difficulté à surmonter : au plan de la Cité des « Lois » on a attaché un principe de souveraineté tout différent de celui de la « République ». La cité des « Lois » serait charismatique ou théocratique, alors que celle de la « République » serait rationnelle (1). Nous avons pourtant reconnu que le principe de la souveraineté n'est pas examiné dans ce dernier dialogue, mais dans le « Politique », et cela parce que la raison pure ou impure ne saurait pas constituer un principe de souveraineté, car cela nous mènerait à l'anarchie, chacun pensant « en être si bien pourvu, que ceux mêmes qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont. (2) ». Le pouvoir des Magistrats de la République est délégué (*delegata potestas*) et non *sui juris*. Le savoir des Philosophes est aux yeux de Platon la preuve de l'existence chez eux de l'art de gouverner, d'après l'hiérarchie établie, suivant le principe de la spécialisation des fonctions, dont nous avons expliqué la portée : « A celui qui

(1) Cf. R. KLEE, La Théorie et la Pratique dans la Cité Platonicienne.

(2) DESCARTES, Discours de la Méthode, dont on vient de reparler à l'occasion du tricentenaire. Voir aussi sur la raison comme principe, de souveraineté et sur les abus qu'une pareille conception a amenés, l'opinion de Taine sur la déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen ! les origines de la France Contemporaine, t. I, 1896, p. 183. Le caractère métaphysique, dogmatique et absolu des Déclarations des droits de la révolution française, explique leur rapide propagation comme aussi leur insuccès dans la réalisation. MANUEL définissait la Convention comme une assemblée des philosophes s'occupant de préparer le bonheur du monde. Voir également sur le culte de la raison et la religion civile, A. AULARD, Histoire politique de la Révolution française.

possède l'art il appartient de donner pour loi cet art même (1). » La qualité est ésotérique, mais le critère exotérique c'est-à-dire il présuppose la reconnaissance ou le consentement.

L'erreur provient de ce passage de la « République » signalé plus haut, où Platon établit une classification du savoir. Il place au premier rang la science ; au second la pensée discursive ; au troisième la foi et au quatrième la conjecture, et range sous le nom d'opinion les deux dernières et sous celui d'intelligence les deux premières.

La Dialectique dans sa démarche vers l'anypothétique Bien, se sert alternativement de ces quatre arts. Mais ce Bien, lui-même, serait-il le Dieu de Platon ? Platon a cherché en effet à épurer la religion de tous les éléments mythologiques dont Homère et Hésiode (2) l'avaient entourée, mais qu'aurait-il mis à la place ?

« Ce qui du moins ne peut manquer de frapper, c'est que, dans ce qui nous est resté d'Aristote, nous ne trouvons rien qui se rapporte au Dieu de Platon. Ce silence est aussi remarquable que les réticences de Platon. Sans doute, dans un pays où on appelle « athée » quiconque cherche seulement à épurer la notion populaire de la divinité, et dans un temps où l'accusation d'athéisme servait à dissimuler des vengeances politiques, peut-être y avait-il péril à exposer ses idées sur ce sujet autrement que sous une forme ambiguë (3). ».

Il se peut que dans la hiérarchie établie, Dieu vienne le

(1) L. ROBIN, Platon, p. 295.

(2) Ainsi que l'avait constaté XÉNOPHANE : „ Πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρος θ' Ἡσίοδος τε ὅτα πρὸς ἄνθρωποις ὀνειδέει καὶ ψόγος εἶσιν. κλέπτειν, μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν,,.

(3) L. ROBIN, Platon, p. 252.

premier, en tout cas « en liant aussi étroitement qu'il l'a fait la loi à la religion, il ne satisfait pas seulement sa croyance profonde à l'universalité de l'ordre divin, il veut donner à la contrainte de la loi un surcroît d'efficacité, l'autorité propre d'une chose sacrée (2) ».

Mais l'autorité de la chose sacrée, ainsi que M. L. Robin le laisse supposer, n'est pas la souveraineté, mais un surcroît d'efficacité ou de prestige, lui venant par conséquent du dehors.

D'un autre côté, cette foi elle-même, en se tournant vers Dieu, se transforme en acte, et par là elle s'affranchit de toute hiérarchie. Pour le bien comprendre, écoutons plutôt cette prière qui vaut l'autre, dite sur l'Acropole :

« O Père Céleste, j'ignore ce que tu nous réserves. Cette foi, que tu ne nous permets pas d'effacer de nos cœurs, est-elle une consolation que tu as ménagée pour nous rendre supportable notre destinée fragile ? Est-ce là une bienfaisante illusion que ta pitié a savamment combinée, ou bien un instinct profond, une révélation qui suffit à ceux qui en sont dignes ? Est-ce le désespoir qui a raison, et la vérité serait-elle triste ? Tu n'as pas voulu que ces doutes reçussent une claire réponse, afin que la foi au bien ne restât pas sans mérite, et que la vertu ne fût pas un calcul. Une claire révélation eût assimilé l'âme noble à l'âme vulgaire ; l'évidence en pareille matière eût été une atteinte à notre liberté. C'est de nos dispositions intérieures que tu as voulu faire dépendre notre foi. Dans tout ce qui est objet de science et de discussion rationnelle, tu as livré la vérité aux plus ingénieux ; dans l'ordre moral et religieux, tu as jugé qu'elle devait appartenir aux meilleurs. Il eût été inique

(2) L. ROBIN, *La Pensée Grecque*, p. 282, parlant de la cité des « Lois ».

que le génie et l'esprit constituassent ici un privilège, et que les croyances qui doivent être le lien commun de tous fussent le fruit d'un raisonnement plus ou moins bien conduit, de recherches plus ou moins favorisées. Sois béni pour ton mystère, béni pour t'être caché, béni pour avoir réservé la pleine liberté de nos cœurs (1). »

En voulant à tout prix attribuer à Platon l'intention d'imposer la raison comme principe de souveraineté, on le confond avec Rousseau qui s'avère malheureusement être ici un sophiste. Platon, au contraire, ne parle ni d'égalité ni de liberté, mais de justice et d'unité (2). Il ne promet pas un bonheur illusoire, comme il n'impose pas une forme d'État *à priori*, dans laquelle tous les individus seraient égaux et libres. Il le spécifie bien : « notre but n'est pas d'assurer à une classe déterminée de la société le plus de bonheur possible, mais plutôt de permettre à chacune de tirer du bonheur la part que lui assigne la nature » (421 c) Rousseau cherche à nous convaincre par une série de sophismes que « chacun se donnant à tous ne se donne à personne ; et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd (3) ». Montesquieu en consultant les données de l'histoire est sûrement plus près de la réalité en affirmant : « il pourra arriver que la constitution sera libre, et que le citoyen ne le sera point, le citoyen pourra être libre et la constitution ne l'être pas. Dans ces cas, la constitution sera libre de droit, et non de fait ; le citoyen sera libre de fait, et non pas de droit (4). »

(1) E. RENAN. *Revue des Deux-Mondes*, 1860.

(2) Voir p. 102, note.

(3) Cf. *Contrat Social* L. I ch. VI.

(4) *Esprit des Lois*, LXIII, ch. I.

Maintenant que le principe de la souveraineté paraît s'être dégagé d'une idée préconçue, la suite logique des trois dialogues politiques de Platon s'impose d'elle-même.

Dans la « République » Platon proclame hautement le principe du primat de l'art ; dans le « Politique » il procède ensuite à un examen de toutes les techniques pour conclure que l'art politique est de tous les arts le plus important. A cert art par excellence il faut donner aussi des artisans excellents. Dans la « République » Platon avait déjà examiné les titres du Philosophe pour l'accomplissement de la plus haute des fonctions qui est celle du Politique. Il nous avait donné alors un aperçu du savoir de ce Philosophe et avait conclu en admettant que ce dernier est synoptique (537 c) c'est-à-dire il approfondit et voit la question dans son ensemble et sous tous ses aspects. Dans la « République » le problème consiste en une question d'autorité, et c'est la raison pour laquelle Platon omet de nous parler de la classe des producteurs, qui n'a rien à faire avec ce problème, étant donné que la foule n'est pas philosophe (494). C'est cette constatation qui a amené Platon à proclamer le principe de la spécialisation des fonctions, qui assure l'harmonie des rapports entre les différents membres du groupe social. Une fois ce principe admis, l'examen de la souveraineté et du pouvoir sera examiné à fond dans le « Politique ». Mais le pouvoir, que le savoir justifie, doit de toute nécessité trouver un terrain pour s'exercer, comme il doit aussi trouver des problèmes à résoudre. Ce dernier aspect est présenté dans les « Lois » où Platon, sous forme de préambules, émet les idées maîtresses qui doivent guider le législateur dans le choix des meilleures institutions possibles à donner à la Cité (1). C'est à cette seule condition, c'est-à-dire en tenant

(1) Ce caractère des « Lois » est reconnu par le savant commentateur

compte de l'étroite interdépendance de ces trois dialogues : que l'on peut se former une idée exacte de la doctrine politique de Platon. C'est aussi la raison pour laquelle nous avons attribué respectivement à ces trois dialogues le titre : de traité des principes généraux de droit public pour le premier ; celui d'introduction au droit constitutionnel moderne pour le second et le titre d'institutions à la manière de Gaius, pour le troisième. Il ne nous reste plus maintenant qu'à enregistrer les conséquences de cette interdépendance. Dans le « Politique » Platon établit une comparaison entre les différentes sciences et arrive à cette conclusion que seule la Politique commande (305 d) : « La véritable science royale n'a point, en effet, de tâches pratiques : elle commande, au contraire, à celles qui sont faites pour ces tâches, car elle sait quelles occasions seront favorables ou défavorables aux cités pour commencer ou pousser de grandes entreprises, et les autres n'ont qu'à exécuter ses ordres. » Un peu avant (300 e) Platon nous dit également : « si donc il existe un art royal, la masse des riches et la foule du peuple ne s'approprieront jamais cette science politique. » Comme nous le voyons il existe une unité de doctrine entre ce dialogue et celui de la « République ». L'art du Politique est comparé à celui du tisserand (306 a) « c'est la royale fonction d'entrecroisement qu'il nous faut, semble-t-il exposer : sa nature, sa manière d'entrecroiser, et la qualité du tissu qu'elle nous livre ainsi ». Même comparaison dans les « Lois » (734 e). Quelle est alors

de ce dialogue, M. E. B. ENGLAND, en ces termes : « Besides meaning custom convention or law, νόμος was used for a musical « piece » of « theme ». Every substantial piece had its prelude : what better name then could be found for the prefaces to the whole treatise on νόμοι or to particular laws than νόμων προόμιαι ? E. B. ENGLAND, The Laws of Plato. Intr. p. 1.

cette fonction royale, et comment s'opère-t-elle ? M. A. Diès nous le dira : « Les disputeurs de métier ont beaucoup joué de l'opposition qui apparaît entre les différentes parties de la vertu et se sont complu à contredire l'opinion commune qui les regarde comme naturellement amies. Cette opposition se manifeste en tous mouvements de la pensée, du corps, de la voix, et le contraste qu'elle crée entre les esprits et les tempéraments, plutôt plaisant dans le jeu des relations quotidiennes, revêt une terrible gravité lorsqu'il s'étend à l'orientation générale de la vie des individus ou des cités. Vouloir, par exemple, la paix à tout prix, ou bien ne respirer que la violence ou la guerre, ce sont là deux façons égales d'exposer une cité à la ruine, car on fait d'elle ou une proie qui s'offre, ou un fléau contre qui se liguent les haines. Qui conjurera de tels périls et ramènera, dans les tempéraments, la mesure et l'harmonie, sinon la science politique ? A elle d'opérer la fusion salutaire. Elle commencera naturellement par étudier, trier et modeler à sa guise les tempéraments : l'épreuve que constituent les jeux de l'enfance et de la jeunesse, une éducation qu'elle surveillera et dirigera constamment, des exercices choisis, des éliminations sévères, lui livreront, apprêtés et ouvrables, les éléments de son travail de tisseuse. Des énergiques elle fera les fils de sa chaîne ; des modérés, l'étoffe souple de sa trame ; elle ourdira ensemble la partie éternelle de leurs âmes avec un lien divin, la partie animale avec des liens humains. Le lien divin, c'est une communauté d'opinions vraies et fermes sur le beau et le bien ; les liens humains, ce sont les mariages. Mettre l'harmonie dans les esprits est la tâche la plus essentielle ; seule, l'éducation par la vérité empêchera les énergiques de devenir des brutes, et les modérés de sombrer dans l'impuissance et la niaiserie. Quant aux mariages ce n'est

pas assez de ne pas les avilir par la chasse à l'argent. Il faut cesser d'obéir à un instinct trompeur et, soucieux qu'on est de la race, songer non seulement à la perpétuer, mais à la renouveler. Suivant que leur sang est bouillant ou modéré, les familles qui ne se reproduisent qu'entre elles finissent dans la folie furieuse ou dans la déliquescente. Mêler les tempéraments, les associer non seulement dans les familles, mais dans les magistratures et les commandements ; ourdir ainsi tous les éléments de la cité, libres ou non libres, calmes ou vifs, doux ou forts, en un tissu souple et résistant, telle est la fonction de la science royale ou politique (1) ».

Cette opposition entre les différentes parties de la vertu amène Platon à introduire la norme de la juste mesure, caractéristique de tout bon gouvernement. C'est à cette seule condition que la politique devient un véritable art (2).

A une telle œuvre, il faut un chef à la hauteur. Platon n'hésite pas un seul instant à nous le présenter. A l'uniformité aveugle de la loi il oppose la science souple du roi souverain qui embrasse la multiplicité déconcertante des faits concrets. Dans cette illégalité idéale serait-il téméraire d'y voir, au lieu d'une antinomie, l'esprit avant la lettre de la distinction moderne entre l'administration et le gouvernement ? Ce qui nous permet de le supposer c'est cette autre distinction, perdue dans l'exposé des lois, entre le Gouvernement et les lois fondamentales de l'État (735). Sous un autre aspect nous pouvons concevoir facilement ce roi-sou-

(1) La « Politique », Intr., p. xiv à xv.

(2) Nous ne pouvons pas vraiment entreprendre ici l'analyse détaillée du « Politique », après M. A. DRÈS ! Nous nous contentons seulement de lui emprunter les éléments nécessaires à l'économie de notre sujet, en engageant vivement le lecteur à recourir à cet ouvrage.

verain, au-dessus de la loi, comme le pasteur d'hommes rendant la justice, assis sous un arbre, et tranchant surtout des cas particuliers.

Quoi qu'il en soit, Platon revient à la légalité. Cette rétrocession, en parfait accord avec tout ce qu'il nous a exposé dans la « République » et complété dans le « Politique » et tout ce qu'il nous reste à dire sur la condition des gardiens dans la troisième section de ce chapitre, nous permet d'affirmer que l'État, d'après la doctrine platonicienne serait : la résultante de vertus d'ordre concordantes, formée de savoir et d'impartialité.

Par là aucune fusion de l'individu dans le social ; aucun arbitraire. Le savoir des philosophes, sanctionné par une épreuve sans pareille, doublé d'une vie exemplaire, forme la personne morale par excellence sous laquelle nous avons vécu et peut-être nous vivrons de jours meilleurs. En criant à l'utopie, nous avons été bercés, conduits et éclairés par Platon, bon gré, mal gré, à notre insu.

DEUXIÈME SECTION LA CRITIQUE S'ARISTOTE

Aristote a consacré à la critique de l'œuvre politique de Platon les deux premiers chapitres du livre II de sa Politique.

Cette critique fut l'objet de plusieurs études (1), à cause

(1) Nous avons consulté surtout : la critique de la critique d'Aristote si minutieusement et consciencieusement faite par M. E. BORNEMANN, *op. cit.*, *supra* n° 3, p. 10 ; l'intéressante étude de notre regretté Professeur A. DESCHAMPS, Aristote dans sa critique du communisme de Platon ; les observations de notre professeur M. L. BAUDIN ; celles de M. G. WALTER, dans ses Origines du Communisme, ainsi que celles, malheureusement trop brèves de M. R. GONNARD, *op. cit.*

de l'intérêt que présentent aux yeux des économistes surtout, les observations d'un témoin oculaire, si l'on peut dire, tel que fut cet élève infidèle de Platon. Nous disons infidèle, non parce que nous refusons à un élève le droit de critiquer l'œuvre de son Maître ; mais parce que le portrait qu'Aristote nous a donné de Platon est des plus déformants (1).

N'ayant pas l'intention de reprendre l'examen d'une question admirablement approfondie par les savants thérociens dont nous venons de signaler les travaux, nous aurions volontiers négligé d'en parler, d'autant plus que dans la section qui suit nous répondons d'une façon indirecte à la question, si à la lecture de ce livre de la « Politique » un doute profond n'était né dans notre esprit.

Aristote reproche à Platon de monopoliser le pouvoir au profit des gardiens, au lieu de permettre à tous les citoyens de l'exercer à tour de rôle. Qu'entend-il par là ? Serait-ce le désir de faire participer le peuple à la désignation des Magistrats, ou plutôt le souci d'établir une égalité absolue entre tous les citoyens ? Dans le premier cas l'objection serait plausible, dans le second il faudrait crier à l'apocryphe ou à l'interpolation d'une main criminelle, tant nous refusons de croire qu'un observateur si profond, tel que l'auteur de la « Politique » eût pu si mal lire et comprendre son propre Maître et trahir ainsi sa pensée.

La clef du mystère se trouverait peut-être dans l'explication que nous donne Platon dans les « Lois » (710 d) :— pour qu'une Cité puisse se fonder dans les meilleures conditions, il faut qu'elle obtienne de la faveur divine un bon législateur ; deux ce serait trop.

Laissons donc ce témoin suspect (2) à sa faiblesse hu-

(1) L. ROBIN, Platon, p. 330.

(2) « Diesen Aristoteles brauchen wir nur einen Augenblick im Geiste

maine et cherchons par d'autres moyens à nous faire une idée de la doctrine de Platon.

TROISIÈME SECTION

LA DOCTRINE PLATONICIENNE ET LE COMMUNISME

Comme conclusion aux courtes considérations de la première section du présent chapitre, nous avons été amenés à donner une définition de l'État d'après la doctrine platonicienne. Cette définition n'a pas été suivie d'une analyse proportionnée à l'importance de l'idée qu'elle vise, mais plutôt d'une seconde définition aussi hâtive et arbitraire que la première (1). Il en fut de même pour la critique d'Aristote.

Nous n'avons pas pensé, en effet, devoir procéder à une analyse, sans avoir, au préalable, réuni toutes les données du problème. Il ne s'agit nullement dans notre pensée de réhabiliter Platon, qui, ainsi que le remarque très justement M. G. Walter (2), n'en a sûrement pas besoin. Utopiste, poète ou philosophe, Platon n'en a pas moins trouvé des théoriciens qui lui consacrèrent autant d'ouvrages que son génie complexe l'exigeait, si bien que, s'il fallait les

Platon gegenüberzustellen, um zu der Ueberzeugung zu kommen, dass et der ungeeignetste Mann war für eine Beurteilung der Platonischen Staatstheorien, um. so mehr, als ja bei dem antiken Schriststeller das Gefühl für objektivität längst nicht in dem Masse zu finden ist wie bei uns Modernen ». E. BORNEMANN, *op. cit.*, p. 255.

(1) Nous avons en effet donné le qualificatif de personne morale à l'État sans paraître nous soucier de toutes les controverses qu'une pareille interprétation a soulevées. Cf. N. N. SARIPOLOS, *Politeia* ; H. BERTHÉLEMY, *Droit Administratif* ; CARRÉ DE MALBERG, *Théorie générale de l'Etat* ; MICHOD, *La théorie de la personnalité morale* ; DUGUIT, *Traité de droit constitutionnel*.

(2) *Op. cit.*, p. 338.

énumérer, la bibliographie qui en résulterait couvrirait plusieurs fois l'étendue de notre exposé. Notre souci consiste surtout à réunir tous les éléments qui nous permettent de porter un jugement objectif sur la doctrine platonicienne, et de satisfaire par là aux exigences de la science qui demande avant tout la clarté. Pour définir l'essence de la réalité, les ressources seules du langage s'avèrent insuffisantes ; il nous faut donc y suppléer par d'autres moyens. C'est la raison pour laquelle dans notre examen de la doctrine platonicienne, par rapport au communisme, nous avons introduit un élément moral, c'est-à-dire la disposition d'esprit de Platon en tant que doctrinaire. Comment pourrions-nous autrement établir un parallélisme entre choses mal définies ? Que cherchait Platon en établissant son socialisme ? Qu'est-ce que le Socialisme ? M. le Professeur G. Pirou, dans son ouvrage sur le syndicalisme révolutionnaire, nous apprend, en effet, qu'entre la théorie et la réalité il y a divorce. Platon aurait-il évité ce divorce ? Pour le savoir il nous faut de toute nécessité connaître sa pensée intime. Pour ce faire, étant donné que les problèmes, ainsi que nous le disons plus haut (1) sont pour la plupart restés les mêmes, il nous faut comparer les réactions des êtres d'aujourd'hui en tant que doctrinaires ou facteurs sociaux à la réaction de Platon. Mais ici, il faut bien nous garder d'une grosse erreur ! ce qui est problème pour l'un, ne l'est pas toujours pour l'autre. Il ne peut pas en être autrement car les problèmes naissent du rapport des êtres avec les choses ou avec les situations. Les êtres se différencient ; les situations varient. Si nous voulons donc porter un jugement objectif sur Platon et

(1) P. 26.

satisfaire par là notre curiosité d'êtres pensants qui nous incite à chercher le degré de vérité le plus élevé qu'il est donné à l'être humain d'atteindre, il faut nous mettre par la pensée le plus près possible de Platon et de son milieu. Ce milieu, nous le connaissons maintenant ; quant à Platon, malgré son mutisme, il s'offre volontiers à tous ceux qui cherchent son commerce.

Nous avons dit plus haut que nous prendrions comme base de comparaison entre le platonisme et le socialisme, le marxisme, parce que le marxisme s'autoqualifie de scientifique (1), en contraste avec le socialisme utopique représenté ici par Platon. En effet pour Marx le socialisme utopique se caractérise par sa confiance dans les forces morales, alors que le marxisme est principalement réaliste.

M. R. Gonnard, à qui nous empruntons cette remarque(2) s'empresse du reste d'ajouter en note : « s'il fallait, entendre, par ce terme, le simple désaccord avec l'expérience, Marx serait lui-même un utopique. » Car M. G. Richard l'a justement proclamé, « ni Marx ni Engels n'ont jamais fait, dans l'élaboration de leur doctrine, la plus petite place à la logique de la science expérimentale ».

Proudhon, oppose à la conception de Marx, la notion de justice comme condition à la solution de la question sociale. Platon, comme nous l'avons vu, invoque aussi la justice, mais non pas comme une formule *a priori*, mais après un examen approfondi des conditions de la vie en commun des différents groupes sociaux.

— La conception de Marx, dit M. le Professeur L. Baudin, est bien matérialiste, car Marx part de la chose et

(1) « Les socialistes scientifiques ne sont pas des architectes sociaux », dit M. VANDERWELD.

(2) *Op. cit.*, p. 491.

non de l'homme... à la conception que les mouvements politiques sont l'œuvre de l'esprit, donc de quelques intellectuels, non de la masse ignorante, Marx et Engels opposent que l'esprit est stérile et que le travail seul crée. L'Allemagne se traîne encore dans l'idéologie, tandis que la masse s'organise et s'agite, il faut aux révolutions une base matérielle.

Dans l'homme il y a à la fois des facultés intellectuelles et des facultés productives ou économiques ; les premières sont des formes vides pour Marx. Les philosophes ont tort, lorsqu'ils considèrent la pensée comme autonome et expliquent tout par elle. La pensée est conditionnée par le milieu, par l'extérieur. Les facultés productives, au contraire, déterminent l'homme réel. C'est ce dernier qui est le fondement de l'histoire. Pour Hegel, tout repose sur la tête, pour Marx, sur les bras.

Dans la conception de Marx tout est commandé par la matière. Nous reviendrons bientôt sur cet aspect de la doctrine marxiste.

L'ouvrier, constate Marx, agent principal de la production, ne reçoit pas la valeur intégrale du produit de son travail ; cette plus value va aux capitalistes.

Marx se dresse alors contre une pareille situation, et réclame la suppression de la propriété du capital, en tant que force productrice, et non comme propriété privée. De cette façon, la spoliation dont les travailleurs sont les victimes, cesserait d'exister et ferait place à une répartition juste. Pour arriver à ce résultat, il faut que la classe ouvrière prenne conscience de sa force et cherche d'elle-même à imposer sa volonté sans attendre le bon vouloir de dirigeants. L'État traditionnel, dit Marx, ce n'est pas autre chose que l'organisation du pouvoir aux mains de la classe

exploitante (thèse de Thrasymaque). Le triomphe du prolétariat entraînera la disparition de l'État et substituera au gouvernement des personnes par des personnes, l'administration des choses. Ce ne sera plus l'État avec sa force contraignante sur les personnes.

Pour Marx, cette transformation de la société est inéluctable, car le système actuel de l'appropriation privée, simple survivance de l'ancien mode de production autonome, se trouve en contradiction avec la forme actuelle de la production, qui est collective. Marx pour justifier sa thèse forge une théorie de la valeur basée exclusivement sur le travail. Nous n'avons pas à entrer ici dans les détails de cette théorie, moins encore à passer en revue toutes les critiques dont elle fut l'objet. Ce qu'il faudrait le plus retenir pour l'économie de notre exposé, c'est le fait que Marx vise une seule catégorie de membres de la société : les ouvriers, auxquels il adresse un pressant appel à l'union : « Travailleurs du monde entier, unissez-vous » (manifeste de 1848). Par là, la lutte des classes commença.

Que Marx ait voulu améliorer le sort des travailleurs, nous ne saurions le lui reprocher ; mais vouloir et rechercher le bonheur de son prochain est-ce autre chose que d'obéir à une idée morale ? A cette première contradiction nous relevons cette autre :

« Il est certain que le Capital est une recherche abstraite. La société étudiée par Marx n'est pas telle ou telle société historiquement existante : c'est une société idéale et schématique, déduite de quelques hypothèses, qui pourraient même n'avoir jamais été réalisées au cours de l'histoire (1). »

Wanderwelde, lui-même, a proclamé que « malgré ses

(1) B. CROCE, cité par M. R. GONNARD, *op. cit.*, p. 510.

affirmations le raisonnement de Marx se fonde sur un postulat d'ordre moral ».

La question de l'utopie étant classée, comme indéterminée, revenons donc à Platon.

Platon aussi, comme nous l'avons vu, lance un manifeste ; mais il n'oublie personne, car il veut bien que sa cité soit juste, mais il la désire avant tout sage, libre et non factieuse (L. 701 d) et la liberté entraîne avec elle l'individualité qui a comme corollaire l'inégalité (1).

Que visait Platon en établissant son soi-disant communisme ? Une certaine classe opprimée ? Point du tout. Malgré les affirmations de Pöhlmann, très savamment combattues par Francotte (2), il n'y avait pas de prolétariat dans la Grèce antique. Nous ne parlons pas, bien entendu, des esclaves, il y en avait vingt mille pour les seules mines du Laurium. Le salaire normal montait à une drachme et demie pour les artisans de condition libre, et l'indemnité accordée par les démagogues, par une fausse interprétation du système des indemnités établi par Périclès, à une drachme. Voilà le mystère de la lutte des classes ; le citoyen, en comprimant un peu ses dépenses, s'éloignait du travail et cherchait à vivre aux dépens du trésor. Quand le trésor était vide il se retournait contre les riches en exigeant qu'ils suppléent à la défaillance du trésor. A côté de cette exigence, il y en avait une autre : elle provenait des dépenses inutiles, fêtes ou autres divertissements dont le peuple était très friand. Nous ne parlons pas des sacrifices ; car ainsi que le remarque M. Cohen, le peuple en bénéficierait du second degré (3), mais des fêtes comme

(1) L. BAUDIN, *ibid.*

(2) L'Industrie dans la Grèce ancienne.

(3) *Op. cit.*, p. 259.

celle dont parle Platon au début de sa « République ». Il ne serait même pas exagéré de prétendre que cette allusion à la fête qu'organiseraient les habitants du Pirée, ce jour-là, a été placée dans un but ironique, car, malgré la promesse que Polémarque fit à ses invités de les y accompagner après le dîner, les convives ne paraissent guère se soucier du spectacle.

Nous avons expliqué, au chapitre précédent, comment cet abus de la dépense avait entraîné la ruine des riches et nous avons même renvoyé à un passage de Xénophon, qui nous dépeint le bonheur d'un riche tombé dans l'indigence : — Quand j'étais riche, nous dit ce dernier, je ne pouvais pas dormir tranquille ; maintenant que je ne possède rien, au lieu de donner, je réclame au contraire et je vis aux dépens de la cité. —

Nous voyons par cet exemple comment le peuple, privé de chefs capables, avait fait usage de son pouvoir direct.

Mais si, par impossible, nous voulons à tout prix attribuer à Platon un « animus communisandi » il faut tenir compte de la catégorie des bénéficiaires.

Platon, dont on ne peut tout de même pas contester la logique, aurait alors établi son communisme au profit d'une classe qui ne le réclamait pas, qui n'en avait nullement besoin. Ce serait comme si nous disions aujourd'hui au chef d'un parti de l'extrême droite :

« Monsieur, en vue d'établir l'égalité et la justice dans notre pays, nous avons décidé que vous et vos amis, deviendrez à partir de lundi prochain des communistes, et que vos collègues de l'extrême gauche, ainsi que tous ceux qui les ont envoyés ici, prendront la direction de toutes les forces productrices du pays et deviendront capitalistes. »

D'un autre côté, il ne faut pas oublier que les gardiens de Platon sont des intellectuels, vivant comme les bourgeois actuels dans une misère dorée faite de méditation et de poésie. Or dans les choses intellectuelles, nous n'avons pas, croyons-nous, des classes, mais des genres ; partant pas d'antagonisme. L'antagonisme naît quand l'esprit se commercialise mais par là il cesse automatiquement d'être esprit.

Mais Platon, pourrions-nous penser, a pu se tromper et sans le vouloir...

Voyons alors ce qu'il a fait.

M. E. Barker (1) consacre dans son ouvrage capital plus de trente pages à l'examen de la question. Il procède à une analyse minutieuse du communisme et du collectivisme, et malgré tous ses efforts, il n'arrive pas à trouver une place dans ces systèmes, pour la doctrine de Platon. Il hésite, il cherche, il lance timidement : communisme politique (2), aristocratique, communisme de consommation, demi communisme, et s'arrête net devant les conséquences de l'incommensurabilité pour déclarer net, comme un honnête anglais : « Nous n'avons pas expliqué Platon mais nous l'avons récrit » (3).

Pour expliquer Platon, il faut chercher la clef du mystère ; et celle-ci ne se trouve pas dans les doctrines socialistes, mais dans la « République » (415 b), dans le fameux passage du concours, où se trouvent ces deux mots : « ossoussin » et « anaksoussin » pleins de poésie et de musique. Essayez une fois seul chez vous de les prononcer, vous vous rendrez facilement compte que c'est là une des ces

(1) Greek political theory.

(2) Identité manifeste dans les termes.

(3) « We have not interpreted Plato we have rewritten him ». p. 215.

rares circonstances où de simples mots peuvent, à la fois, exprimer l'idée et la dépasser, car ce ne sont pas des mots, mais des notes de musique.

Dans ce passage, Platon institue un concours pour le triage des citoyens devant former la classe des gardiens. Alors, qui dit concours, dit formalité. Les conditions d'admission à ce concours sommairement indiquées par Platon, doivent être complétées par les données de l'histoire. Nous avons par conséquent :

République d'Athènes. Concours d'admission à la classe des gardiens de la Cité. Conditions : sont admis à concourir les citoyens et les citoyennes âgés de 17-18 ans, nés de parents Athéniens (loi de 451 /0) et nantis de leur diplôme d'études secondaires. Leur moralité doit être au-dessus de toute épreuve et leur bonne constitution physique doit être attestée par un certificat médical. La participation au concours entraîne implicitement l'acquiescement des candidats aux clauses du règlement général, concernant la discipline imposée au corps des gardiens.

C'est à dessein que nous avons inséré cette sorte d'affiche pour les besoins de notre raisonnement.

La suppression pure et simple de la propriété, ainsi que nous le disions plus haut, pour les membres de la classe des gardiens, ne constitue pas une condition, mais une formalité. Il est vrai que la condition est aussi une formalité ; pour cela nous devons, pour être plus clairs, ajouter : condition-état et condition-formalité.

Pour mieux le comprendre, prenons un exemple cher à Platon :

Le jeune étudiant qui désire devenir médecin, doit satisfaire à certaines formalités : études, travaux pratiques, épreuves, etc. Sorti vainqueur de toutes ces épreuves, le

jeune homme est nanti d'un diplôme lui octroyant le titre de Docteur. Nous disons alors que cet homme est Docteur; il a satisfait aux formalités exigées par l'État, et il peut par conséquent, exercer l'art, ou la science de la médecine. Son titre est sa raison sociale, qui fait qu'on le distingue des autres membres de la société s'adonnant à l'exercice d'autres disciplines. Mais l'État lui donne le titre et ne s'occupe pas de lui procurer des clients. Le nombre plus ou moins élevé de ceux-ci qui dépend des conditions spéciales existant dans une région déterminée (état d'hygiène, habitude des malades à demander une consultation au pharmacien, en même temps qu'ils achètent un tube d'aspirine, procédé, hélas, très fréquent) fait que la condition-état du Docteur est prospère ou précaire.

Au moment où nous écrivons, un procès-type vient de se dérouler devant le Tribunal correctionnel d'un des départements du Nord. Le sieur X... citoyen très honorable, exerçait la médecine depuis dix-sept ans, lorsqu'une vérification des titres fut ordonnée par l'administration compétente. Ce praticien fut dans l'impossibilité de produire son diplôme et le syndicat des médecins l'assigna pour exercice illégal de la médecine. Cette personne avait la condition, mais n'ayant pas satisfait à la formalité, elle ne pouvait plus exercer sa profession.

Hippocrate n'avait pas de diplôme, dirons-nous, mais Hippocrate était un génie. Nous ne voulons pas insinuer par là qu'il ne s'en trouve pas aujourd'hui parmi nos médecins diplômés; la question n'est pas là. Et de même que nous exigeons que l'État appose son cachet sur le papier-monnaie pour nous éviter les contrefaçons, nous lui demandons également de consacrer par son autorité l'existence de certaines qualités chez nos semblables que nous

ne pouvons pas contrôler nous-mêmes, surtout dans des cas d'extrême urgence. Du malade qui meurt entre les mains de son médecin, sauf le cas de grave erreur, nous disons qu'il est enlevé par notre Seigneur ; dans le cas contraire, nous disons qu'il est assassiné.

Mais jusqu'ici, par cet exemple, nous n'avons fait qu'établir la signification de deux mots, pourrait-on nous objecter, mais nous n'avons pas encore résolu la question. Que le régime des gardiens soit une formalité ou une condition, il n'en demeure pas moins que ces gardiens sont privés de toute propriété. Mais, c'est justement là l'explication, car, si l'abolition de la propriété est une formalité pour l'exercice de la fonction de gardien, elle ne peut pas être du communisme, car le communisme constitue indiscutablement une condition-état, d'après la signification que nous venons de donner à ce mot.

Peut-on soutenir que les catholiques espagnols, français ou italiens soient tous des célibataires, parce que les ministres de leur culte sont astreints au célibat ?

La suite de notre exposé éclaircira davantage cette question.

Platon, en abolissant la propriété pour ses gardiens, visait deux buts immédiats :

a) il désirait leur éviter toute tentation risquant de les transformer, de pasteurs de troupeau qu'ils devaient être, en loups.

b) inspirer la confiance des autres classes par leur impartialité, comme il en était pour la femme de César, qui devait non seulement être honnête, mais aussi le paraître. Le communisme, sous n'importe quelle forme, n'a rien à faire avec le système platonicien.

La construction platonicienne est une construction à

rebours dans laquelle il n'y a pas d'antipodes. Comment y en aurait-il puisqu'il ne s'agit pas d'un antagonisme de classes. L'aristocratie des gardiens est une aristocratie intellectuelle et n'a rien à faire avec la noblesse des eupatrides que nous avons connus jusqu'ici. En face des eupatrides se dressait la multitude amorphe « l'ochlos » « la foule ». En face des aristocrates de la « République », Platon place les nourriciers, véritables citoyens que le principe de la spécialisation des fonctions astreignait à l'accomplissement d'une tâche déterminée. D'un autre côté ces deux classes ne sont pas hermétiquement fermées ; les enfants des producteurs participent au concours dans les mêmes conditions et avec les mêmes droits que les enfants des gardiens. C'est là un principe démocratique incontesté.

S'il y avait antagonisme, comment alors expliquer l'interpénétration des deux classes ?

Le même principe qui fait que l'enfant bien doué du producteur est élevé au rang des guerriers, veut aussi que l'enfant inapte des gardiens soit refoulé dans la classe des producteurs.

La construction platonicienne est éminemment originale ; elle n'entre dans aucun cadre jusqu'ici connu. C'est là peut-être la seule excuse d'Aristote de n'avoir pas trouvé, dans toutes ses minutieuses recherches sur l'étude des institutions alors connues, un point de comparaison, un précédent quelconque, à opposer à l'œuvre de son Maître.

Platon, nous l'avons dit, reste toujours conservateur ; il ne démolit pas, il réforme. Il veut que ses gardiens soient à la hauteur de leur tâche. Il cherche à leur inculquer deux principes infaillibles : le savoir et l'impartialité. Si de nos jours un conflit se levait entre ouvriers et patrons, on ne

choisirait pas un industriel pour le trancher, même si ce dernier était un Owen.

Il y a là tout un problème psychologique qui demeure pour nous inexplicable. De là provient aussi le fait que des hommes politiques, d'une valeur scientifique et morale incontestée, demeurent en marge de l'action pour n'avoir pas su gagner la confiance de la multitude.

Aristote s'inquiète du sort réservé aux gardiens et déclare comme s'il y était déjà allé, que le séjour dans la Cité de Platon n'est pas enviable. Cette question étant une question de goût, nous ne la discutons pas, mais il y a en aussi une autre : Comment les gardiens qui sont astreints à un régime spécial, pourraient-ils se prononcer sur les différends qui naîtraient dans la classe des producteurs ?

Ce serait comme si nous exigeions aujourd'hui de la part du contrôleur du fisc d'être multimillionnaire pour recevoir la déclaration d'impôt du riche banquier. Comment alors Aristote a-t-il lu les passages de la « République » sur l'éducation ? Il est d'autant plus impardonnable qu'il était mieux placé que nous pour savoir ce qui se passait à l'Académie. En lisant le II^e livre de la « Politique » nous avons plusieurs fois regretté de n'avoir pas assez d'autorité pour soulever la question de l'authenticité.

En même temps qu'à l'éducation, Platon pense à la régénération de la race.

Nous connaissons l'état de la famille dans les cités grecques aux iv^e et v^e siècles. Platon retire sa confiance du père indigne qui exposait son enfant. La vie de l'État, pense-t-il, ne doit pas être conditionnée à la conscience flottante de l'égoïsme individuel. La femme doit occuper la place que lui assigne sa mission sociale, de mère et d'épouse. Les enfants seront élevés en commun.

Maintenant que nous avons trouvé la vraie place de la doctrine platonicienne, comme il nous est agréable et facile d'en établir les comparaisons ou d'en signaler les contrastes. Voici Saint-Simon qui apparaît ici avec sa doctrine de l'égalité du départ. Platon n'a que faire de cette égalité ; ce qui l'intéresse, c'est l'arrivée, où les conditions sont égales pour les enfants des producteurs élevés dans leur famille d'armateurs, d'artisans ou de rameurs, comme aussi pour ceux élevés en commun. Le concours en décidera.

Qui prendra l'enfant déclassé des gardiens, sommes-nous tentés de demander ? Personne. Si à l'âge de 18 ans le jury s'aperçoit qu'il ne peut pas en faire un guerrier ou un ministre, l'enfant deviendra un honnête producteur pour le plus grand bien de la Cité.

L'office de l'orientation professionnelle d'aujourd'hui ne cherche pas à agir autrement.

A côté du savoir, Platon exige de ses gardiens l'exemple, sous peine de manquer à leur mission d'arbitres. A cet effet, il leur impose une austère discipline morale dont on a parlé avec une certaine sévérité. Il faut pourtant tenir compte que Platon exprime ici une conviction intime, dont nous trouvons l'écho dans la VII^e lettre (326 *b-c*) :

« Alors, cette vie dénommée là-bas heureuse, remplie par ces perpétuels festins italiens et syracusains, me déplut absolument : s'empiffrer deux fois par jour, ne jamais coucher seul la nuit, et tout ce qui suit ce genre d'existence » (1) (V. aussi R. IX 404 *d*).

On parle également d'ascétisme ; il faut de toute nécessité se mettre d'accord sur la portée exacte de ce mot. Ce n'est pas, pensons-nous, dans le sens de la vertu néga-

(1) Trad. J. SOUILHÉ, t. XIII de la collection G. BUDÉ.

tive de l'anachorète qu'on le comprend, ainsi que le laisse supposer A. Souchon, en qualifiant les gardiens de « moines d'État ». Tout effort en vue d'obtenir un but élevé est de l'ascétisme qui ne signifie pas autre chose étymologiquement qu'exercice.

Ces prétendus moines descendent dans la cité, se mêlent aux autres hommes pour se renseigner, apprendre à juger et rapporter à leurs chefs les résultats de leurs investigations. Ils apportent la matière sur laquelle le savoir des philosophes aura à s'appliquer.

« Le gouvernement ne se fondera, ni sur le consentement seul, ni sur la contrainte, si sur la richesse seule ou inversement sur la seule indigence, ni sur la minorité comme dans l'oligarchie ou sur la majorité comme dans la démocratie. Et la raison en est que d'aucun de ces principes ne peut dériver une science de commandement seule capable de servir de fondement à la vraie politique, à la condition du reste d'être préalablement une science de discrimination »(1)

Mais il ne faut pas oublier que les producteurs ne sont pas des sujets, mais des nourriciers qui fournissent annuellement, sous forme d'impôt direct, les substances nécessaires à l'entretien des gardiens. Platon introduit ici une nouveauté dans le système fiscal grec, qui ne comportait pas, comme nous l'avons vu, d'impôts directs.

A quoi bon alors posséder ou épargner, puisque leur existence est assurée jusqu'à la fin de leur vie, à la seule condition, toutefois, que les personnes ayant dépassé l'âge légal de procréation ne s'avisent pas d'avoir des enfants, car ils les prendraient alors à leur charge (2).

(1) L. ROBIN, PLATON, p. 294.

(2) Voir note p. 100.

Nous sommes loin de la prime qu'accordent par testament, aux parents du sixième enfant tuberculeux, certains philanthropes modernes, pour perpétuer leur nom sinistre qu'ils associent à cette prime.

Que devient l'individu dans la cité platonicienne ?

Il affirme sa personnalité par sa propre réaction, source précieuse pour l'édification des magistrats, dans l'établissement de la loi qui est la seule et véritable souveraine. La loi, en effet, n'est pas aux yeux de Platon le résultat d'une volonté autoritaire, mais le produit d'une réflexion mûre qui tient compte des traditions, des coutumes, des mœurs, comme aussi des nécessités du moment, qu'elle concilie en tenant compte de cette règle importante, énoncée dans le « Politique » qu'est l'antagonisme des vertus. Aristote nous dit que l'État n'est pas composé seulement des générations présentes, mais aussi des générations passées et futures.

La législation, qu'une génération lègue à celle qui lui succède, est un miroir qui reflète fidèlement l'état d'esprit qui l'a créée. Une bonne législation, seule souveraine d'un être humain digne de ce nom, est la sagesse accumulée au cours des siècles.

Nous sommes loin de l'antagonisme des classes. Sur le terrain matériel chaque membre du groupe social est persuadé obtenir la juste part que la nature lui réserve. Sur le terrain moral, les possibilités sont immenses. Platon, non seulement les a indiquées, mais, très conséquent avec lui-même, est devenu chef d'école et le rayonnement de son esprit nous éclaire encore aujourd'hui.

Au terme de notre exposé, nous nous souvenons des paroles de P. Tannery, que nous avons signalées au début du présent chapitre. En exaltant le rôle de l'individu,

n'aurions-nous pas péché par un abus contraire ? Nous ne le pensons pas. Si Platon voulait englober l'individu dans son État, il ne se mettrait, pas en frais de former la classe des philosophes et des guerriers et d'insister avec tant de force sur les avantages de l'éducation. Il nous a laissé, au contraire, une image de l'étroite collaboration des classes, ainsi que de l'ordre moral chez l'individu, en les comparant à une harmonie formée de l'octave, la basse et la quinte (443 *d*) et les autres tons intermédiaires, s'il en existe (1). Ici encore nous pouvons établir une comparaison entre la conception platonicienne et d'autres doctrines sous l'aspect de cette même image et par là nous compléterons notre impression.

M. le Professeur L. Baudin représente schématiquement la conception matérialiste de Marx de la manière suivante :

Religion, croyance

Institutions, droit

Économies, forces productives.

Pour Hegel, la croyance est le fondement des institutions et des économies.

Marx renverse cette hiérarchie et place l'économie à la base des institutions et des croyances. Celles-ci ne sont que les reflets de celle-là.

A cette conception de Marx nous devons, pour compléter le schéma, ajouter celle de Bastiat et comparer toutes les deux avec l'image de la musique que Platon invoque au passage susindiqué, ainsi qu'à celui du *Timée* (47 *d*).

Bastiat cherche à faire de l'harmonie avec une seule note malgré le fait qu'il met le mot harmonie au pluriel.

(1) A comparer avec ce que nous disons plus haut de l'harmonie comme invention moderne, p. 76.

Marx fait de l'harmonie avec la basse chiffrée, mais il a le tort de vouloir renverser les ordres et de sauter à la première portée.

Platon emploie le chant donné et imprime par là la véritable marche à suivre.

Dans les « Lois » (803 *a-b*) Platon compare la vie à un voyage en bateau, et le rôle du philosophe à celui du constructeur du navire. Cette image de Platon nous incite à recourir à Debussy pour nous représenter l'idée que Platon évoque dans ce passage de la « République », persuadés que notre choix aurait sûrement gagné le suffrage du philosophe.

De la petite suite de Debussy, nous extrayons la délicieuse pièce intitulée « En bateau ». Nous plaçons à la première portée les Magistrats, à la seconde les gardiens et à la troisième les producteurs. Fermons maintenant les yeux et ouvrons nos oreilles. Nous aurons de cette façon une idée nette de ce que fut pour Platon la conception de l'unité de la Cité.

CHAPITRE IV

L'ÉQUIVALENCE

V. Duruy finit son récit de l'Histoire des Grecs par cette pensée :

« Malgré notre admiration pour l'ancienne Grèce, nous n'avons donc pas en politique de leçons à lui demander, si ce n'est afin d'éviter les fautes où elle est tombée : entre elle et nos sociétés modernes, la différence est trop grande (1).

Je ne sais pas si je me trompe, mais je suis fermement persuadé que la meilleure des leçons consiste à ce « *nec facere* », c'est-à-dire à l'enseignement négatif.

Pour Platon, un jugement analogue a persisté longtemps étant surtout provoqué par le fait qu'à l'écart du temps s'ajoute l'originalité surprenante de sa doctrine de la communauté des femmes.

Nous avons alors réagi, en substituant au mariage mystique de Platon une situation équivoque à laquelle nous avons donné le nom de contrat. Par là notre conscience fut calmée.

Cette communauté des femmes, qui ne fut pourtant, ainsi que nous espérons l'avoir démontré, qu'une mesure de circonstances, a été la cause principale de notre méfiance à l'égard du philosophe, et, son style aidant, ajoutant en-

(1) T. III, p. 626.

core à cette prévention, nous amena à refuser toute compétence en matière politique, au fondateur de cet art.

Comment pourrions-nous en effet ouvrir les « Lois », pour nous renseigner sur la meilleure façon de fonder une colonie, puisqu'aujourd'hui nous disposons à cet effet de moyens plus perfectionnés ?

D'un autre côté, Platon lui-même, délimite sa Cité, en fixant à vingt mille âmes le nombre des élus pour ce paradis terrestre ; juste de quoi fonder une station balnéaire où, sans l'avouer, nous pourrions peut-être appliquer intégralement son programme de culture physique. Que nous sommes loin de nos États modernes !

Toutes ces constatations sont justes, mais nous oublions le principal : toutes les cités, qu'elles soient composées de dix, de vingt, de milliers d'âmes, sont formées d'individus pensants, agissants ; et de même qu'on ne mesure pas les êtres à la toise, on ne saurait apprécier un État au nombre de ses kilomètres carrés.

Nous aurons beau établir toutes les combinaisons possibles, en fin de compte nous nous apercevrons que l'individu se dressera devant nous.

De toutes ces combinaisons, prenons, à titre d'exemple, pour les nécessités de notre raisonnement, la forme la plus abstraite : l'État totalitaire.

D'après cette conception, l'État loin d'être la fonction dont l'individu est la fin, est au contraire le but qui englobe tout le reste. Mais ce nouveau « Léviathan » aura recours pour imposer sa volonté, qu'il ne possède pas de lui-même, à des organes faits de chair et d'os, comme les autres êtres qu'il cherche à écraser sous son poids. Nous aurons alors, au lieu d'une volonté abstraite d'un être hypothétique, la volonté concrète d'un ou de plusieurs êtres, ayant leur

force ou leur faiblesse pareilles à celles de leurs semblables.

Dans l'ancien temps ces organes avaient le courage de déclarer : « l'État c'est moi » et c'était la vérité. Aujourd'hui on nous dit : « l'État c'est lui ». Mais qui lui ? les morts ou ceux qui vont naître ?

Si ceux qui disent « Lui » sont des Périclès, des Mussolini, des Kémal, tout va bien ; c'est l'illégalité idéale hautement proclamée dans le « Politique » ; mais il faut compter aussi avec les imitations.

En d'autres termes, c'est le régime dans lequel la liberté et la légalité partent en vacances pour se reposer, et quand il s'agit de question de santé, personne ne saurait protester. En effet, les vacances n'ont jamais fait de mal à personne et la seule chose que l'on discute, dans ces conditions, c'est le séjour réservé aux malades : la mer, la montagne ou la plaine. Au retour, le malade aura repris ses forces, et si son séjour fut agréable, il louera ses guides ; dans le cas contraire il les maudira et il ne voudra plus les écouter.

En somme, nous retrouvons toujours l'individu et le cycle reprend.

Mais pourquoi dresse-t-on l'État contre l'individu ? serait-ce que les intérêts du premier sont les antagonistes du second ?

Pour le savoir, il faut les énumérer en commençant par le plus haut degré de la hiérarchie :

En matière de religion : « Il importe bien à l'État que chaque citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs ; mais les dogmes de cette religion n'intéressent ni l'État ni ses membres qu'autant que ces dogmes se rapportent à la morale et aux devoirs que celui qui la professe est tenu de remplir envers autrui. Chacun peut avoir, au

surplus, telles opinions qu'il lui plaît sans qu'il appartienne, au souverain d'en connaître ; car, comme il n'a point de compétence dans l'autre monde, quel que soit le sort des sujets dans la vie à venir, ce n'est pas son affaire, pourvu qu'ils soient bons citoyens dans celle-ci » (1).

En matière de prospérité matérielle : L'État n'a pas d'estomac ; mais la part du lion qu'il prélève sur le revenu national, bien employée, profite à tous les membres du groupe social.

En matière de sécurité : c'est un sentiment instinctif ; l'objection de conscience étant un cas maladif, et heureusement presque inexistant.

J'ai beau chercher, je ne trouve pas d'autres intérêts pour l'État, tant que je reste dans le domaine de l'abstraction. Mais si nous abandonnons l'abstraction au profit de la réalité, nous entrons en plein dans le domaine de la faiblesse humaine.

Sur ce terrain, il n'y a pas de penseur plus profond que Platon, et ce qu'il nous en dit demeure acquis pour l'éternité.

Platon ne promet pas un bonheur inaccessible ; encore moins une égalité factice. Il ne vise pas non plus une classe déterminée, mais tous les êtres, qu'il invite à prélever la part qui revient à chacun d'eux du festin de la nature.

L'écart que nous constatons entre la doctrine platonicienne et nos conceptions modernes, provient du fait que nous avons départagé l'unité qui caractérise la première en l'envisageant sous deux aspects différents : l'économique et le politique.

Sur le terrain économique nous relevons encore deux con-

(1) Contrat social, t. VI, p. 216.

ceptions diamétralement opposées, que nous avons cherché à illustrer, à la fin du chapitre précédent, par l'image que nous donne Platon.

Sur le terrain politique nous constatons également deux attitudes antithétiques que l'on qualifie, de nos jours, de mystiques. Dans les deux domaines, les conceptions signalées pèchent également par excès.

Sur le terrain économique la première conception accorde une confiance aveugle à l'intérêt individuel. La seconde cherche à diminuer les inégalités sociales, en considérant une seule classe de la société, qu'elle dresse contre les autres, sans parvenir à lui assurer une condition viable.

« Le socialisme contemporain essentiellement économique, se propose le même but que l'individualisme : le bien-être matériel ». Les individualistes affirment que la libre activité de l'individu est le meilleur moyen de bien faire les affaires de la collectivité, et les socialistes proclament que l'intervention de la collectivité peut seule procurer aux individus le maximum de bonheur, de sorte que les individualistes seraient les meilleurs socialistes, et les socialistes les véritables individualistes » (1).

Pour Schaeffle le socialisme devient une « question d'estomac » et les agitateurs organisent le parti « en propageant le désir de bien-être parmi les masses ».

« Cette forme de socialisme est née avec la grande industrie et a pris, pour ce motif, un aspect ouvrier. Les ouvriers, en effet, ont à la fois connu le sentiment de l'insécurité, par suite de leur dépendance d'une industrie soumise à des dépressions, à des crises, et celui de la communauté d'intérêts, de la notion de classe. L'antagonisme

(1) H. TRUCHY, Cours d'Économie politique.

supposé de l'employeur et de l'ouvrier a cimenté la solidarité ouvrière. Ce socialisme contemporain envisage l'homme, à la manière des premiers individualistes, comme un « homo œconomicus », rattaché seulement à sa classe » (1).

Mais ce matérialisme excessif ne peut aboutir au bonheur promis, car les désirs exaspérés s'accroissent plus vite que les moyens de les satisfaire. Un frein moral est nécessaire au socialisme, comme à l'individualisme.

Ch. Andler critique les ouvriers, qui sont « des démocrates outranciers » capables de s'intéresser à la révolution seulement « en raison de l'amélioration qu'ils en escomptent pour leur situation matérielle, sans cultiver en rien la moralité ascétique » (2).

Voilà alors que ce mot fatidique apparaît au moment opportun.

Durkheim reconnaît que les appétits doivent être contenus, sinon ils deviendraient « insatiables, c'est-à-dire morbides », et comme il ne croit pas que l'homme lui-même puisse freiner ses besoins, il réclame un « pouvoir moral, dont l'individu reconnaît la suprématie et qui lui crie : tu ne dois pas aller plus loin ».

Mais écoutons aussi de Man :

D'après cet auteur, le socialisme doit se réaliser en deux étapes :

La première doit permettre au travailleur d'obtenir le bien-être et la deuxième de mépriser ce bien-être qu'il aura obtenu, car le bien-être ne donne pas le bonheur. » Dès que le bien-être serait réalisé, pour le grand nombre, le bonheur serait tout à coup ailleurs... il faut atteindre

(1) L. BAUDIN, *ibid.*

(2) G. PIROU, Les doctrines économiques en France depuis 1870.

ce bien-être pour que le plus grand nombre apprenne à rechercher un bonheur différent et plus élevé... Le marxisme est utopique et psychologiquement absurde, parce qu'il croit à une augmentation de la quantité du bonheur futur par la garantie institutionnelle de la satisfaction du besoin dont la nature correspond à une réalité institutionnelle actuelle ». « L'idée qu'une organisation sociale quelconque pourrait assurer quoi que ce soit, qui ressemble au bonheur général, est tout bonnement absurde... Le rêve d'une satisfaction de tous les besoins de tous est aussi bête que vulgaire. »

« Or, la limitation des besoins (remarque M. Baudin), que Durkheim voulait imposer du dehors, de Man désire la voir adopter par l'individu lui-même, en pleine connaissance de cause. Ainsi elle sera morale et ne traduira pas seulement un renoncement dû à une contrainte. Toute morale exige une décision de la conscience et un effort de la volonté, et ceux-ci n'ont de sens que s'ils sont individuels. Une morale subie est un contre-sens. »

Platon n'a pas autrement parlé en proclamant que la contrainte doit être exclue d'une bonne éducation.

« Il n'y a qu'une science, la conscience — affirme de Man — La conviction socialiste présuppose une décision de la conscience, décision personnelle et tendant vers un but... Le socialisme m'apparaît avant tout comme une revendication de la personnalité humaine à elle-même... Un esprit nouveau descendra-t-il sur les hommes ?... Ce que nous savons, c'est qu'un esprit nouveau de cette espèce n'agit jamais qu'après qu'un petit groupe d'hommes, a d'abord été animé par lui. Le renouveau psychique du socialisme, qui ne peut être pour commencer que l'expé-

rience d'une élite, deviendra peut-être alors un phénomène des masses. » (1).

On dirait que cet auteur en écrivant ces lignes vient de fermer la « République ».

L'individualisme et le socialisme paraissent évoluer et se rapprocher sur un terrain extra économique. Ce point de jonction ne peut être autre que celui de la morale, à cause de la vraie notion de prospérité permise qu'elle laisse concevoir en l'état actuel des sociétés humaines.

Voilà donc que sur le terrain économique (sous l'aspect des rapports entre les différentes classes) la doctrine platonicienne se trouve triomphalement confirmée par les faits. Il ne pouvait pas en être autrement, étant donné que Platon assigne à ses Magistrats la fonction d'arbitres et de conciliateurs, ainsi que nous l'avons vu.

Le socialisme et l'individualisme contraints mutuellement à une perpétuelle révision (2), trouvent naturellement une place dans la Cité, à la seule condition que cette dernière ait à sa tête de véritables chefs. Platon proclame ici le culte de la compétence.

Les troubles naissant de l'antagonisme des classes dans une société déterminée, nécessitent, à tout prix, l'établissement de l'ordre. C'est le seul cas où l'État se dresse contre la société, et cela parce que la société entraînée par les

(1) DE MAN, *Au delà du marxisme ; Socialisme constructif*, cité par L. BAUDIN.

(2) Sur cet aspect de l'antagonisme des doctrines, nous relevons une remarque très juste dans l'ouvrage que M. S. AGAPITIDÈS a consacré sur « Le Corporatisme en Italie », Paris, 1935. A la page 237, cet auteur nous dit : « le monde civilisé est redevenue au Fascisme, au même titre qu'aux Soviets, d'avoir voulu tenter une expérience, dont les résultats auront profité à tous ». L'avenir nous montrera dans quel sens le monde civilisé aura à profiter de cette double leçon.

passions, reste aveugle à son intérêt sainement compris.

Ici les faits se compliquent. Chaque citoyen, ayant un projet de rénovation sociale dans sa poche, cherche, afin de lui donner le plus de prestige possible, à le faire passer comme ayant obtenu l'agrément de cette majesté fictive qu'est l'État. Dans ces conditions, il y a autant d'États que d'individus réformateurs. La situation devient d'autant plus inextricable, que la société ne possède aucun critère externe, capable de consacrer ces prétendus réformateurs. S'il s'agit, en effet, de nommer un commis de préfecture, la loi exige du candidat la connaissance de notions, suffisantes à elles seules pour éliminer les compétiteurs ; mais pour la plus importante des fonctions, qu'est la fonction étatique, aucun certificat n'est demandé : « Les individus naissent et demeurent égaux » même s'ils ne savent « ni lire ni nager » (L. 689 d) et peuvent, par conséquent, prétendre commander à leur tour !

A ce casse tête Platon propose un remède : (R. 520 d) « dans tout État où ceux qui doivent commander ne font paraître aucun empressement pour leur élévation, c'est une nécessité que le gouvernement soit excellent... partout où tu trouveras que la condition des hommes destinés au pouvoir est préférable pour eux au pouvoir lui-même, il sera possible d'y rencontrer un bon gouvernement » (521).

En d'autres termes, chacun ayant l'amour de son métier, les fonctions seront remplies suivant la disposition naturelle de chacun. Avant de crier à l'utopie, souvenons-nous que le dernier gouvernement Poincaré fut formé en vertu de ce même principe.

D'après la théorie pure, ainsi que nous venons de le constater, la doctrine politique de Platon est loin d'être

une chimère. C'est la raison pour laquelle nous lui avons donné le nom de principes généraux de droit publique. Son mérite consiste surtout dans le fait que se trouvant devant un nombre de problèmes résultant d'un milieu déterminé, elle sut apporter une solution admirable dans sa logique. Sans chercher à établir un parallélisme impossible entre la société du temps de Platon et la nôtre, nous devons surtout nous inspirer de la méthode de ce grand philosophe, de sa pénétration, de son savoir et surtout de son impartialité.

Le véritable chef d'État moderne ne doit nullement chercher à imposer une conception *a priori*. Son savoir doit s'appliquer à la lecture de ce grand tableau qu'est la société moderne, avec ses passions, ses problèmes et ses espoirs. Chaque individu, si possible, doit représenter une source d'information pour le véritable chef. Le peuple est foncièrement honnête ; chaque fois qu'il s'égare c'est qu'il manque d'initiateurs capables et désintéressés (1). Cette fois-ci ce n'est pas un poète qui parle, mais un ancien Président du Conseil, qui est loin d'être un utopiste.

S'il ne s'agissait que d'un simple problème économique, les doctrines antagonistes, forcées par les exigences de la

(1) « Soumettre à son jugement, au lieu de compétitions de personnes, quelques grands et clairs problèmes d'idées ; au lieu d'humilier sa souveraineté à un choix bâclé sur des médiocrités individuelles, lui poser des questions qui exigent réflexion et engagent son avenir ; le sortir de l'asservissement, auquel il est réduit, n'est-ce pas une expérience qui vaut d'être tentée ?... Il faut d'abord créer une opinion publique et, par elle, une majorité ? Cette opinion ne se formera que lentement. Car l'esprit public exige une complète rééducation. Cette rééducation pourrait s'opérer rapidement, à chaud, sous la secousse d'une catastrophe. Mais qui donc oserait la souhaiter ? A froid, elle prendra du temps. Car c'est à la base qu'il faut redresser, sans déraciner, les idées sur lesquelles, depuis plus de cent ans vit le peuple français ». A. TARDIEU, *L'heure de la décision*, p. 230, 246.

réalité, finiraient bien par se mettre d'accord dans un compromis viable. Mais, malheureusement, il faut compter aussi avec l'aspect politique de la question, et ici, à moins de refaire l'histoire entière des civilisations modernes, pour trouver la part du lourd héritage du passé, nous sommes incapables de porter un jugement objectif. Les morts que nous parûmes dédaigner auparavant, ont ici voix au chapitre, comme aussi ceux à qui nous transmettrons bientôt la torche. Notre tâche à l'égard des premiers est une obligation ; à l'égard des autres, un devoir. Mais ici il faut bien nous garder d'une grosse erreur : la volonté des disparus comme celle de ceux qui vont naître, ne doit être considérée que comme une simple suggestion et non comme un ordre, car, si le passé conditionne le présent, celui-ci prépare l'avenir.

Les sociétés pour remplir leur mission ont recours à deux moyens :

Ou elles réfléchissent elles-mêmes et chargent ensuite quelqu'un d'exécuter leur décision, ou elles laissent ce soin à une ou plusieurs personnes, chargées de penser et d'agir pour elles.

La première forme est indiscutablement la plus naturelle. La seconde présuppose la présence chez l'être chargé d'accomplir pareille tâche, des qualités telles, que notre entendement refuse de les admettre comme existantes chez un seul être. La difficulté est surmontée par l'étroit contact qui doit s'établir entre mandant et mandaté.

Ce contact est établi par le consentement ou la reconnaissance. Nous avons alors de véritables chefs. Mais il arrive souvent que ce contact soit rompu. Le pouvoir des chefs s'appuie alors sur l'indifférence ou la contrainte. Mais si les rapports entre mandants et mandatés se rompent,

la mission n'en demeure pas moins la même ; il n'y a que la liberté et la légalité qui souffrent. Montesquieu, qui n'avait pourtant pas l'âme d'un esclave, nous a déjà dit (1) que lorsqu'il s'agit de guérir, nous pouvons accepter momentanément les souffrances, jusqu'à ce que nous tombions d'accord sur le partage à faire du franc, que, d'après les calculs de Marx, les capitalistes prélèvent sur la sueur des travailleurs. Mais en cherchant à récupérer ce franc, n'aurions-nous pas perdu un trésor plus précieux ?

Les apôtres du partagisme, en faisant miroiter aux yeux des travailleurs ce petit jeton rond, ne les auraient-ils pas frustrés, à leur tour, de véritables trésors qu'ils ont jalousement conservés par devers eux ?

Alors que le travailleur cherche en vain à se procurer pour quarante sous d'autorité, devant le comptoir d'un café, les théoriciens qui l'aveuglèrent ont acquis une renommée, sinistre peut-être, mais renommée tout de même.

Je m'incline devant la dure nécessité qui a astreint l'ouvrier à aliéner sa liberté, en se fusionnant au syndicat, pour défendre son existence et le pain de ses enfants ; mais je ne lui pardonnerai jamais de m'avoir traîné, enchaîné comme lui, aux pieds de l'adjudant, sans avoir la preuve que je fais partie de ceux qui lui raclent son franc.

Mais que vient faire ici l'adjudant, puisque, Dieu merci, nous ne sommes pas en état de mobilisation générale ? serait-ce un cas d'objection de conscience ?

Nullement, car, de ce côté, aucune protestation ne serait admise ; mais je parle des détenteurs des clefs du dépôt de munitions qui, poussés par une soif d'autorité et incapables d'affronter les difficultés du régime parlementaire, s'érigent

(1) Voir *supra*, p. 42.

en chefs et transforment leur pays en banc d'essai pour vérifier l'efficacité des armes modernes. Or, la responsabilité de l'éclosion de cette fleur vénéneuse incombe entièrement aux travailleurs, qui ne surent pas associer dans la poursuite de leurs justes revendications, le respect dû aux monuments et à la liberté de conscience.

A l'unité morale qui doit présider dans les rapports entre les membres d'une cité, ces chefs improvisés substituent une unité mécanique, formée, pour la plupart, de ces mêmes armes que le peuple achète, en se privant, pour défendre son indépendance, et que ces prétendus protecteurs retournent contre lui.

Au contact de cette triste réalité, la doctrine platonicienne s'avère utopique. Nous sommes loin du culte de la compétence : des êtres humains, qui par leur constitution physique pourraient devenir discoboles, pour leur propre gloire et celle de leur pays, deviennent ministres pour avoir été des flatteurs.

Dans ces conditions, aucune communion d'esprit n'existe entre ces chefs improvisés et leurs sujets involontaires. Nous sommes loin de ce transport sublime qui consacre le véritable chef aux yeux d'une foule éblouie et délirante d'enthousiasme. L'autorité étant mécanique, le contact moral le devient aussi. Dans l'impossibilité de connaître les vrais sentiments du peuple, on cherche à les colorer. A leurs yeux, la foule, non organisée, est un troupeau de moutons ; ils lui imposent alors le rouge, le bleu, le vert, comme à des moutons que l'on emmène à l'abattoir.

Plutôt que de voir ce spectacle, il vaut mieux consentir à être privé de tout bien matériel, comme les gardiens de la cité platonicienne, au profit de ceux qui matérialisent

le bonheur, et garder au moins ce trésor inaltérable qu'est la personnalité humaine.

Dans cette alternative, l'individu isolé ne pourra jamais prétendre à l'autorité. Il accomplira aveuglément son devoir envers sa patrie, avec son corps et son argent. Il deviendra soldat, s'il le faut, pour défendre son pays, mais par accident, car personne n'oserait soutenir que la guerre est un cas normal, surtout de nos jours où elle est privée de gloire et ne laisse aucune heureuse alternative ni aux vainqueurs ni aux vaincus. Mais il refusera de s'offrir comme automate, pour satisfaire la vanité d'êtres privés de cœur. Si sa réaction n'est pas prise en considération, comme dans les chapitres glorieux de l'histoire il compose les mille petites lettres qui forment le corps même de la vérité, il pourra lancer contre ceux qui cherchent à en composer les titres :

« Si vous prenez les communistes pour des anthropophages, les capitalistes pour des archanges et les citoyens pour des soldats, vous ne serez jamais un chef d'État. »

VU : *Le Doyen,*
ALLIX

VU : *Le Président de la Thèse :*
BAUDIN

Vu et permis d'Imprimer :
Le Recteur de l'Académie :
CHARLÉTY

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES GÉNÉRAUX

- BURY (J. B.) COOK (S. A.), ADCOCK (F. E.). — *The cambridge ancient history* 1923-27.
— *History of Greece to the death of Alexander the Great*, 1902.
BELOCH. — *Griechische Geschichte*, 2^e éd., 1912.
BUSOLT (J.). — *Griechische Geschichte*, 2^e éd., 1893-1904.
CAVAIGNAC (E.). — *Histoire de l'antiquité*, 1913.
COHEN (R.). — *L'Hellénisation du Monde antique*, Paris, 1934.
— *Nouvelle Histoire Grecque*.
CROISSET (M.). — *La civilisation hellénique*. Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines, Daremberg, Saglio, Potier, Lafaye, 1877-1919.
FOUGÈRES (G.). — *Les premières civilisations t. I.*
FRANCOTTE (E.). — *La Polis grecque*, 1907.
— *Histoire politique de la Grèce ancienne*. Bruxelles, 1922.
GLOTZ (G.). et COHEN (R.). — *Histoire Grecque*, t. I, Paris, 1926.
GLOTZ (G.). — *La cité grecque*.
GUIRAUD (P.). — *La vie privée et la vie publique des Grecs*, 1894.
HATZFELD (J.). — *Histoire de la Grèce ancienne*, Paris, 1926.
JARDÉ (A.). — *La formation du peuple grec*.
— *La Grèce antique et la vie grecque*.
MEYER (Ed.). — *Geschichte des Altertums* De éd. Stuttgart, Berlin, 1921. *Realenzuklopädie der klassischen Altertunswissenschaft*, 1894 sq.
ROSTOVITZEFF. — *A history of the ancient world Oxford*, 2^e éd. 1930.
ROUSSEL, CLOCHÉ, GROUSSET. — *La Grèce et Rome des guerres médiques à la conquête romaine*.
WILCKEN (U.). — *Griechische Geschichte*.

LA VIE SOCIALE

- ANDREADÈS (A. M.). — *Traité des Finances grecques*, t. I. Histoire. Athènes, 1928.
- BELOCH (J.). — *Die Bevölkerung der griechische-römischen Welt*, 1886.
- BIRT (Th.). — *Aus dem Leben der Antike*, 4^e éd., Leipzig, 1928.
- BISSINGER (J.). — *Der Agrarstat in Platons Gesetzen*, 1925, Leipzig.
- BURCKHARDT (J.). — *Griechische Kulturgesch.*, n. éd. R. Marx, Leipzig 1929.
- BRANTS (M.). — *De la condition des travailleurs libres dans l'industrie athénienne*, 1883.
- CALHOUN (G.). — *Business Life of Ancient, Athens*, 1926.
- CAVAIGNAC (E.). — *Population et capital dans le monde antique*. Strasbourg 1923.
- *Le trésor d'Athènes*.
- CLOCHÉ (P.). — *La Civilisation athénienne*, Paris 1927.
- *Les classes, les métiers, le trafic. La vie publique et privée des anciens grecs*, t. V, Paris 1931.
- CHIAPELLI (A.). — *Le Ecolesiazuze d'Aristofano e la Republica di Platone*.
- *Ancora sui rapporti fra Ecclesiazuze et la Republica Platonica*.
- DELBRÜCK (H.). — *Geschichte d. Kriegskunst*, t. I Das Altertum, Berlin 1920.
- FRANCOTTE (H.). — *L'industrie dans la Grèce ancienne*, 1900.
- *L'eisphora à Athènes*.
- *Le pain à bon marché et le pain gratuit dans les cités grecques*.
- *Le tribut des alliés d'Athènes*.
- GLOTZ (G.). — *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, 1904.
- *Le Travail dans la Grèce ancienne*, 1920.
- GUITRAUD (P.). — *La propriété foncière en Grèce*, 1893.
- *La main-d'œuvre industrielle dans la Grèce antique*.
- HASEBROCK (J.). — *Griech. Wirtschafts und Gesellschafts Geschichte bis zur Perserzeit*, Tübingen, 1931.
- *Staat und Handel in alten Griechenl*, Tübingen, 1928.
- HALEY (H.). — *The social and domestic position of women in Aristophanes*, 1890.
- HALLIDAY (W. R.). — *The growth of the City State*, Liverpool, 1923.
- JARDÉ (A.). — *Les Céréales dans l'antiquité grecque*, Paris 1925.

- LAVEDAN (P.). — *Dictionnaire illustré de la mythologie et des antiquités grecques*, Paris 1931.
- LAURENT (J.). — *Essais d'histoire sociale I la Grèce antique*, Nancy 1933.
- MAURI (A.). — *I cittadini lavoratori dell'Attica nei secoli V^e et IV^e a. C.* Milano 1895.
- *Il salariato libero e la concorrenza servile in Atene*, 1895.
- PÖHLMANN (R.). — *Geschichte der Sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*, 1925.
- SALVIOLI (G.). — *Il capitalismo antico n. éd.* Bari, 1929.
- SILVERIO (O.). — *Untersuchungen zur Geschichte der attischen Staatssklaven*, München 1900.
- TOUTAIN (J.). — *L'économie antique*.
- WALTER (G.). — *Les Origines du Communisme*, Paris.
- WALTERS (H. B.). — *A class. dictionary of greek and roman antiquity*, Cambridge 1916.
- WRIGHT (F. A.). — *Greek soc. life*, Londres 1925.
- ZIMMERN (A.). — *The greek commonwealth*, 4^e éd. Londres 1925.

LES IDÉES

- AZAMBUJA (G. d'). — *La physionomie sociale de Platon. La sc. sociale*, t. XXI, 1896.
- BARKER (E.). — *Greek political theory*, Londres 1917.
- BRÉHIER (E.). — *Histoire de la Philosophie I la per. hellénique*, Paris 1926-27.
- BURNET (J.). — *Greek Philosophy. I : Thales to Plato*, Londres 1914.
- BURKHARDT (K.). — *Individuum und Allgemeinhest in Platos Politia*, 1913.
- BROCHARD (V.). — *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris 1912.
- BÜCHER (K.). — *Die Entstehung der Volkswirtschaft*.
- CROSSMAN (R. H. S.). — *Plato to day*, Londres 1936.
- DIÈS (A.). — *Autour de Platon*, I, II, 1927.
- *Platon*, 1929.
- *Introduction à la « République »*, Col. G. Budé.
- *Le Politique*. Texte établi et traduit par A. Diès. Paris 1935.
- DÜMMLER (F.). — *Der Platonische Staat in Die Zukunft*, XXXI, 1901.

- DESCHAMPS (A.). — *Aristote dans sa critique du communisme de Platon*, Paris 1912.
- *L'idée communiste chez Platon*, Paris 1931.
- DÜMMLER (F.). — *Prolegomena zur Platons Staat* Basel, 1891.
- FAYE (E. de). — *Idéalisme et réalisme. Une application aux problèmes d'après guerre des idées politiques et sociales de Platon et d'Aristote*, Paris 1920.
- FRUTIGER (P.). — *Les Mythes de Platon*, Paris 1930.
- FOSTER (M. B.). — *The political philosophies of Plato and Hegel*, Oxford 1935.
- FRIEDEMANN (H.). — *Platon, Seine Gestalt*, Berlin 1931.
- FRIEDLANDER (P.). — *Platon*, Berlin 1928-30.
- GONNARD (R.). — *Histoire des doctrines économiques.*
— *Les idées économiques d'Aristophane*. Rev. ec. p. 1. Janvier 1904.
- GÜNTHER (H. F. K.). — *Platon als hüter des Lebens*. München 1928.
- GOMPERZ (Th.). — *Griechische Denker*, Berlin, 4^e éd. 1925. Trad. française par A. Reymond, *Les Penseurs de la Grèce*, 3 vol. Lausanne-Paris 1908-9.
- HARRISSON (J. E.). — *A study of the social origins of greek Religion*. Cambridge 1912.
- HOWALD (E.). — *Platons Leben*. Zürich 1923.
- HILDEBRANDT (K.). — *Platon*, Berlin 1933.
- HERMANT (A.). — *Platon*, Paris 1925.
- JAEGER (W.). — *Platons Stellung im Aufbau der griechischen Bildung*. Berlin 1928.
- KLEE (R.). — *La théorie et la pratique dans la cité platonicienne*, Paris 1931.
- LESCURE (J.). — *La conception de la propriété chez Aristote*, Rev. d'Hist. des doctrines économiques, 1908.
- LUTOSLAWSKI (W.). — *The origin and growth of Plato's Logic, with an account of Plato's style and of the chronology of his writings*, 2^e éd., Londres 1905.
- LANDSBERG (P.). — *Wessen und Bedeutung der platonischen Akademie*. Bonn 1923.
- MEYER (E.). — *Kleine Schriften zur Geschichtstheorie.*
— *Geschichte des Altertums*.
- NATORP (P.). — *Platos Ideenlehre*, 2^e éd. Leipzig 1921.
— *Plato's Staat und die Idee des Sozialpädagogik*. 1895.
- PANAYOTIDÈS (G.). — *Platon*, Athènes 1936.
- PIROU (G.). — *Doctrines sociales et science économique*, Paris 1929.

— *Les doctrines économiques en France depuis 1870.*

POLLARI (G.). — *La dottrina dello stato in Platone.* Palermo. Priulla.

RAEDER (H.). — *Platons philosophische Entwicklung.* Leipzig, 2^e éd. 1910.

RIENHARDT (K.). — *Platons Mythen.* Bonn 1927.

RENOUVIER (Ch.). — *Philosophie analytique de l'histoire*, I, II, Paris 1896-97.

RIVAUD (A.). — *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*, Paris 1906.

— *Platon et la musique*, Rev. Hist. de la Phil., 1929.

ROBIN (L.). — *La théorie Platonicienne de l'Amour*, Paris 1908.

— *Platon et la Science Sociale*, Rev. Met. Mor. an. 1913.

— *Platon*, 1935.

— *Le Phèdre.*

— *Le Banquet.*

ROHDE (E.). — *Psyché*, trad. française par A. Reymond, Paris 1928.

RODIER (G.). — *Etudes de philosophie grecque.*

RITTER (C.). — *Platon*, I, 1910, II, 1923. München.

SHOREY (P.). — *The unity of Plato's thought*, Chicago 1903.

SOUCHON (A.). — *Les théories économiques dans la Grèce antique.* Paris 1898.

SALIN (E.). — *Platon und die griechische Utopie.* München 1921.

STEFANINI (L.). — *Platone.* Padova 1932.

SYCOUTRI (J.). — *Banquet*, Athènes 1934.

SCHUHL (P. M.). — *Le mythe du « Politique »*. Rev. Met. Moral. XXXIX, 1932.

TREVER (A. A.). — *A history of greek economic thought* Chicago, 1915.

TAYLOR (A. E.). — *Plato.* Londres 1926.

UEBERWEG (F.). — *Grundriss der Geschichte des philosophie*, t. I. Das Altertum, 12^e éd. p. K. Prächter, 2 vol. Berlin 1926.

WILAMOWITZ. — *Möllendorff, Platon*, 2 vol. 3^e éd. Berlin 1920.

WUNDT (M.). — *Geschichte der griechischen Ethik*, 2 vol. Leipzig, 1908-11.

WINDELBAND (W.). — *Platon.* Suttgart 1910.

ZELLER (Ed.). — *Die Philosophie der Griechen.* — Deuxième Partie, sect. première, 4^e éd. 1888 : *Sokrates und die Sokratiker. Plato und alte Akademie.*

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	1-6
CHAPITRE I	
La Question Platonicienne.....	7-28
CHAPITRE II	
Le Milieu	29-69
CHAPITRE III	
La Réaction. Prolegomènes. Considérations sur la Mu- sique	70-77
La doctrine politique de Platon envisagée dans ses trois dialogues	77-78
PREMIÈRE SECTION	
Exposé de la doctrine de la République	79-104
Critique de la doctrine dans ses rapports avec le Poli- tique et les Lois	104-119
La Communauté des Femmes	119-123
La théorie de l'Etat d'après la doctrine platonicienne ..	123-134
DEUXIÈME SECTION	
La Critique d'Aristote	134-136
TROISIÈME SECTION	
La doctrine platonicienne et le communisme.....	136-153
CHAPITRE IV	
L'Equivalence	154-167
BIBLIOGRAPHIE.....	169

Saint-Amand (Cher), France. — Imprimerie R. BUSSIÈRE. — 29-6-1937.
